

ORPHÉE EST-IL VÉRITABLEMENT UN HOMME ?

La réponse grecque :

l'efféminé versus l'initiateur des hommes *

Platon détracte Orphée comme un efféminé. À la fin du II^e siècle après J.-C., Clément d'Alexandrie disqualifie le citharède comme un homme qui ne mérite pas le titre d'homme¹. Ces deux réquisitoires semblent faire

* Je remercie Luc Brisson et Pierre Bonnechère pour leurs conseils et remarques qui m'ont permis d'améliorer mon texte.

1. *Protrepétique*, I, 3, 1 : Ἐμοὶ μὲν οὖν δοκοῦσιν ὁ Θράκιος ἐκεῖνος Ὀρφεὺς καὶ ὁ Θηβαῖος καὶ ὁ Μηθυμναῖος, ἄνδρες τινὲς οὐκ ἄνδρες, ἀπατηλοὶ γεγενῆσθαι, προσχήματι μουσικῆς λυμηνάμενοι τὸν βίον [...], « Il me semble que ce Thrace, Orphée, le Thébain et le Méthymnéen, hommes qui n'étaient pas des hommes, ont été des imposteurs qui, sous le paravent de la musique, ont corrompu les mœurs [...]. » Le reproche vise Orphée, ainsi que deux autres citharèdes ou lyristes évoqués dans l'*incipit* du *Protrepétique* : Amphion de Thèbes (dont la légende rapporte que son jeu séduisit les pierres au point qu'elles s'élevèrent d'elles-mêmes pour bâtir les murs de Thèbes, *Od.*, XI, 263-64 ; Pausanias, *Périégèse*, IX, V, 7) et Arion de Méthymne qui aurait été sauvé de la noyade par un dauphin après avoir chanté un hymne en l'honneur d'Apollon (Hérodote, *Histoire*, I, 23-25 ; Élien, *Nature des animaux*, II, 6 ; VI, 15 ; XII, 45). L'allusion à la pédérastie ne concerne qu'Orphée, mais sa présence ne doit pas être mise en doute pour autant. (Clément procède en effet par association thématique, ce qui lui permet de commencer une phrase sur un thème et de lui en associer d'autres ensuite, certes apparentés, mais qui ne sont pas entièrement concernés par tous les développements relatifs au premier, sinon de manière imagée.) Le choix du terme ἀνὴρ plutôt qu'ἄνθρωπος semble confirmer que le reproche vise la pédérastie. L'incrimination peut recouvrir deux autres sens lorsqu'elle s'applique aux trois chantres, mais toujours principalement à Orphée. Elle vise en eux des idolâtres que Clément, dans le *Pédagogue*, dénonce comme des bêtes (tout comme les efféminés, eux aussi traités de bêtes idolâtres, III, III, 15, 25 et 18, 1) – l'idolâtrie étant alors même assimilée à la bête « pédéraste » qu'est l'hyène (II, 7, 87, 4 ; cf. II, 83-86) ; elle les accuse de ne pas accomplir le rôle digne d'un homme véritable (un ἀνὴρ tel le Christ selon Clément), rôle qui, dans le contexte du *Protrepétique*, consiste à conduire les autres hommes vers la vérité chrétienne, seule salutaire : la suite du texte dit précisément qu'au contraire les trois musiciens corrompent les mœurs par les rites qu'ils introduisent (reproche qui, une fois encore, concerne uniquement Orphée). Nous ne commenterons pas ici le texte de Clément que nous citons uniquement pour servir la comparaison.

allusion à la pédérastie² légendaire du personnage qu'ils dénoncent pour des raisons distinctes. Visant avant tout la lâcheté d'Orphée, le premier emprunte peut-être l'image d'un rôle passif déplacé dans le cadre bien défini de la pédérastie attique à vocation initiatique afin de dénoncer la passivité du poète. Le second condamne quant à lui la relation sexuelle avec un autre homme au nom de la morale chrétienne. Malgré le sens inévitablement différent de leurs reproches, étant donné les contextes culturels et spirituels qui les séparent, ils émettent tous deux un grief commun à l'encontre d'Orphée : ne pas assumer les qualités qui font un homme véritable (un citoyen mâle), et, plus précisément, ne pas jouer le rôle d'éducateur. Or cette condamnation est loin de faire l'unanimité dans la tradition grecque. Lorsque celle-ci évoque Orphée auprès des seuls hommes, elle ne dénonce pas en lui un pédéraste qui manquerait à ses devoirs masculins (tels qu'elle les conçoit³). Qu'elles fassent ou non allusion à une relation pédérastique, de telles évocations présentent au contraire le citharède comme un homme et éducateur accompli : l'initiateur des autres mâles. Cette image nous est d'abord transmise par Phanoclès, dans le cadre de la poésie hellénistique, qui joue sur le schéma de l'inversion pour mettre en valeur la puissance masculine. Elle est confirmée par les relations de Conon et Pausanias qui rapportent les traditions de Macédoine et de Thrace. Que leurs récits rendent compte de légendes véritablement anciennes et locales, qu'ils enregistrent les propos d'indigènes ayant eux-mêmes adapté la figure d'Orphée à leurs propres traditions, ou enfin qu'ils constituent une *traductio graeca* des légendes qu'ils relatent, ils transmettent l'image d'un Orphée dont ni la masculinité ni le rôle d'éducateur ou de formateur ne sont mis en doute : ils suggèrent au contraire que le citharède est perçu comme l'initiateur des hommes et peut-être plus précisément des hommes en armes.

2. Nous employons le terme *pédérastie* plutôt qu'*homosexualité* pour renvoyer au phénomène grec qui se distingue de l'homosexualité moderne sur plusieurs points : sa non-exclusivité, son aspect codifié qui fait qu'elle concerne un adulte et une jeune personne qui doit rester passive, son caractère initiatique, et le fait qu'elle est le privilège d'une élite sociale – sur cette définition, voir K. J. DOVER [1978 ; 1989²] (1982) ; H. PATZER (1982), p. 49-60 et 125-128 ; B. SERGENT (1986), p. 8-9 ; J. N. BREMMER (1989) ; Cl. CALAME (1996a), p. 120-121 ; L. BRISSON, [1998] (2000), p. 55-61. Cl. CALAME (1996a, p. 101-121 et 2003b) choisit quant à lui le terme d'*homophilie* qui renvoie à la *φιλία* manifestée par l'aimé à son amant. Les travaux de K. J. Dover (voir le *Postscript* ajouté à son livre dans l'édition de 1989, p. 204-206) ont certes montré que ce modèle idéal était souvent transgressé – mais le fait même que ces transgressions provoquent des moqueries chez Aristophane par exemple prouve *a contrario* que ce modèle était reconnu par la société grecque classique.

3. Voir la note 1 sur ces devoirs tels que les entend le Chrétien et la première partie de cet article sur ces devoirs selon Platon.

Après l'examen de la critique de Platon à l'encontre d'Orphée, nous montrerons ainsi comment, loin de transmettre l'image d'un individu efféminé dépourvu de rôle éducateur, ces trois témoignages font au contraire d'Orphée l'initiateur des autres hommes ⁴.

1. Orphée l'efféminé chez Platon

Le citharède, mauvais modèle pour les hommes

Dans le *Banquet*, Phèdre condamne Orphée comme un lâche et un efféminé. Par ce biais, Platon ⁵ présente le citharède comme l'inverse d'un modèle à suivre. Cette critique se reflète dans les *Lois* et la *République* : là, non seulement la beauté des chants d'Orphée ne suffit pas à faire de celui-ci ni de ses imitateurs des hommes dignes de ce nom, mais le poète en vient lui-même à s'exclure du genre humain. Nous montrerons alors comment, dans le premier dialogue, Platon dénonce Orphée comme un mauvais éducateur en recourant à l'image de l'efféminement et peut-être d'une forme transgressive de pédérastie et essaierons ensuite de comprendre pourquoi il unit cette critique à celle de la pratique de la citharodie. Il sera alors possible de voir enfin la manière dont les deux autres dialogues varient sur ce même motif afin de poursuivre le réquisitoire plus général du poète comme mauvais éducateur.

1. a. L'efféminé dépourvu de courage ou de virilité dans le Banquet

Dans son discours d'éloge qui reflète l'opinion traditionnelle au sujet d'Éros au V^e et IV^e siècles, Phèdre loue en Éros une puissance qui incite à la recherche des honneurs et contribue ainsi à la formation des hommes de bien (178 c-179 b). Il la présente comme la cause des plus grands bienfaits pour la cité parce qu'elle provoque chez l'aimé comme chez l'amant un désir de toujours paraître vaillant devant l'autre ⁶. Outre cette émulation réciproque, elle confère selon lui le courage de mourir pour son partenaire. Dans la veine mythologique qui caractérise son propos, Phèdre donne trois exemples qui tendent à montrer que la relation entre l'amant(e) et l'aimé est honorable et reconnue comme telle par les dieux uniquement lorsqu'elle manifeste un dévouement complet à l'amour. Le premier exemple concerne

4. Dans ces pages, nous emploierons le terme *homme* au sens d'individu masculin. — Nous ne nous intéresserons en outre à la figure d'Orphée initiateur que dans ce cadre de la présence du personnage parmi les seuls hommes. Sur les rapports entre Orphée et les initiations d'Éleusis par ex., voir Fr. GRAF (1974), p. 22-39.

5. Nous n'étudierons pas dans cet article toutes les allusions de Platon à Orphée et n'aborderons pas la manière dont il traite la poésie qui lui est attribuée (sur ce sujet, voir par ex. A. MASARACCHIA [1993] ; P. KINGSLEY [1995] ; A. BERNABÉ [1998]).

6. Sur l'allusion possible de la part de Phèdre au bataillon sacré de Thèbes, voir B. SERGENT (1986), p. 48.

la relation d'Alceste et d'Admète – la première jouant le rôle de l'ἔραστῆς, pris par l'aiguillon d'Éros, le second celui de l'aimé (ἔρώμενος, 180 b). Phèdre exalte le courage dont Alceste fit preuve en mourant à la place de son époux et évoque la récompense divine qu'il lui valut⁷. Le troisième exemple inverse le rapport. Cette fois c'est l'ἔρώμενος, le bel et jeune Achille, qui meurt pour son aîné Patrocle. D'après Phèdre, les dieux auraient récompensé Achille plus qu'Alceste parce que, rendant hommage à son amant inspiré par Éros, celui-ci aurait davantage encore honoré le dieu⁸. Le deuxième exemple en revanche montre que, si la relation n'est pas complet dévouement à l'amour, elle est vouée au châtement divin. Il concerne l'échec d'Orphée aux Enfers :

Ὀρφέα δὲ τὸν Οἰάγρου ἀτελῆ ἀπέπεμψαν ἐξ Ἄιδου, φάσμα δείξαντες τῆς γυναικὸς ἐφ' ἣν ἦκεν, αὐτὴν δὲ οὐ δόντες, ὅτι μαλθακίζεσθαι ἐδόκει, ἅτε ὦν κιθαρῳδός, καὶ οὐ τολμᾶν ἔνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν ὡσπερ Ἄλκηστις, ἀλλὰ διαμηχανᾶσθαι ζῶν εἰσιέναι εἰς Ἄιδου. Τοιγάρτοι διὰ ταῦτα δίκην αὐτῷ ἐπέθεσαν, καὶ ἐποίησαν τὸν θάνατον αὐτοῦ ὑπὸ γυναικῶν γενέσθαι.

Ils [sc. les dieux des Enfers] ont renvoyé Orphée, le fils d'Œagre, de l'Hadès, sans qu'il soit arrivé à ses fins. Ils lui montrèrent en effet un fantôme de sa femme qu'il était venu chercher, mais ne la lui rendirent point, parce qu'ils le considéraient comme un efféminé, étant donné qu'il était citharède et qu'il n'avait pas eu le courage, par amour, de mourir pour elle, comme avait fait Alceste. Au contraire, il avait usé d'une ruse pour rentrer, vivant, dans l'Hadès. C'est pour ces raisons donc qu'ils lui infligèrent un châtement et firent que sa mort fût l'œuvre de femmes (179 d2-e1)⁹.

Phèdre donne deux raisons à l'échec d'Orphée de ramener son épouse des Enfers qui peuvent être subsumées sous l'accusation d'ἀνανδρία : le caractère efféminé du poète et son défaut de courage¹⁰, deux attitudes présentées comme liées à la profession de citharède. Nous montrerons ici

7. La mention du mythe d'Alceste avant celui d'Orphée relève peut-être de la réécriture d'un motif traditionnel qui associe les deux légendes. La même association est du moins opérée dans la pièce d'Euripide où Admète dit à son épouse regretter de ne pas avoir les dons d'Orphée qui lui permettraient de tenter une descente dans l'Hadès (*Alceste*, v. 357-362). Sur un éventuel emprunt de Platon à Euripide, voir D. SANSONE (1985), p. 59. Pour un rapprochement entre Admète et Orphée, voir J. HEATH (1994), p. 181-182.

8. Sur la signification de ce passage, voir J. LE BRUN (2002), p. 32.

9. 983, 1037 I Bernabé. Sur ce texte, voir par ex. J. HEATH (1994), p. 178-181 ; J. LE BRUN (2002), p. 29 et 31.

10. Sur ce défaut de courage et plus généralement d'héroïsme chez Orphée, voir I. M. LINFORTH (1941), p. 7-8 ; M. DETIENNE (1981), p. 104-105 ; E. ROBBINS (1982), p. 17-20 ; J. F. NAGY (1990), p. 208-209 ; J. HEATH (1994), p. 181.

comment cette critique emprunte peut-être l'image de la transgression dans la relation pédérastique pour dénoncer un manquement de la part d'Orphée au rôle d'éducateur que devrait lui conférer son statut d'amant. Ce n'est qu'ensuite que nous essaierons de comprendre pourquoi Phèdre associe l'ἀναδρῖα à l'art du citharède.

En recourant au verbe μαλθακίζεσθαι, Phèdre donne à entendre qu'Orphée peut être qualifié de μαλθακός ou μαλακός, d'« efféminé ». Dans le contexte du dialogue sur l'Amour et dans le cadre plus étroit de la pédérastie, dont Phèdre vient de vanter les bienfaits sur le champ de bataille, ce terme revêt une acception technique et désigne l'adulte qui, au lieu de jouer le rôle actif qui lui revient, demeure au stade passif¹¹. Rappelons en effet, que, d'après le modèle idéalisé de la pédérastie à l'époque de Platon et d'après celui qu'il agrée lui-même¹², cette relation concerne un jeune homme (l'ἑρώμενος) et un adulte (l'ἑραστής) et vise la formation du premier par le second. Dans ce cadre, l'aimé doit répondre aux soins de son amant par la φιλία, tandis que l'amant seul connaît le plaisir physique. L'adulte qui demeure passif n'assume donc pas son rôle et plus précisément son rôle d'éducateur. Relativement à Orphée, le recours au verbe μαλθακίζεσθαι peut avoir alors deux significations qui ne s'excluent pas :

1. Ou bien Phèdre fait allusion à la légende relative à la pédérastie d'Orphée et suggère que le citharède pervertit cette pratique : Orphée étant marié, une passivité de sa part est hautement condamnable parce que, dans le cas de l'adulte, elle équivaut à l'adoption de la position soumise de la femme¹³ et ruine la fonction initiatique que la relation est censée assurer. L'adulte doit en effet être un modèle pour le jeune homme qu'il conduit à devenir un adulte mâle accompli.

2. Ou bien Phèdre recourt simplement à ce verbe de manière imagée pour dénoncer le manquement d'Orphée à son rôle de mâle.

11. L. BRISSON (1997), p. 49-65 et p. 147, n. 25 et p. 190, n. 117 de sa traduction du *Banquet*, GF, [1998] 2000.

12. Selon Platon, la pédérastie ne vise pas la satisfaction d'un désir physique, mais contribue à l'éducation des jeunes gens libres, appelés à devenir de bons citoyens et amis du savoir : *Banquet*, 256 a. Sur ce sujet, voir l'introduction à sa traduction du *Banquet* par L. BRISSON [1998] (2000), GF, p. 63 et les auteurs cités à la note 2. Concernant la condamnation par Platon de la pédérastie qui ne tend pas à ce but, voir les *Lois* 636 a-c et 835 c-841 e.

13. K. J. DOVER (1982), p. 98 ; H. PATZER (1982), p. 57. Cette attitude est alors rigoureusement punie dans certaines cités (H. PATZER [1982], p. 57) et vigoureusement moquée chez Aristophane par exemple (voir K. J. DOVER [1982], p. 178-179 ; voir aussi p. 101-102 pour l'exemple des insultes d'Eschine contre Démosthène ; H. PATZER [1982], p. 53-54).

Dans l'un et l'autre cas, le verbe *μαλθακίζεσθαι* contribue à dénoncer un homme adulte, qui, contrairement à l'épouse d'Admète, est tout l'inverse d'un modèle. Sa mollesse provoque sa lâcheté et par là son amour ne peut servir d'exemple. De manière plus générale, il ne remplit aucune fin éducative. Or c'est là le but suprême de l'amour et plus précisément de l'amour pédérastique, comme tend à l'enseigner tout le dialogue, qui présente ce dernier comme une initiation à la philosophie. Pervertissant cet idéal, Orphée ne mérite alors, d'après Platon, que le châtement divin¹⁴.

Dans l'esprit de Platon, l'évocation de l'efféminement d'Orphée, qu'elle fasse ou non allusion à la pédérastie légendaire du personnage (qui serait alors présentée comme pratique transgressive), revient à dénoncer la perversion introduite par le citharède dans la relation censée être éducative qu'est ici l'amour – ce qui revient plus généralement à une condamnation du poète, qui, contrairement au philosophe, n'est pas capable d'éduquer correctement les hommes.

L'insistance sur la citharodie tend alors à étayer l'image de l'efféminement empruntée ici pour exprimer cette critique.

1. b. *Citharodie et efféminement*

Dans le discours de Phèdre, l'emploi du verbe *μαλθακίζεσθαι* est modalisé : Orphée aurait échoué dans sa quête parce qu'il *passait pour* un individu « amolli » ou « efféminé ». La raison originelle de ce jugement est donnée dans la participiale ἄτε ὧν κιθαρωδός qui l'attribue à l'exercice de la citharodie. Elle ne réside pourtant pas dans une condamnation de la pratique de cet instrument lui-même¹⁵. Elle est sans doute davantage liée à l'exercice plus général de l'art poétique, auquel Platon reproche de ne pas fournir sur les dieux et la justice des discours capables d'éduquer véritablement les citoyens. Rappelons en effet, qu'au livre II de la *République*, cette critique de la poésie concerne deux fois Orphée (alors associé à Musée) : une première fois, directement, comme le compositeur de vers qui, malgré leurs éloges de la justice, dispensent une mauvaise image de la récompense promise à la vertu¹⁶ ; une seconde, comme l'auteur d'ouvrages sur lesquels les charlatans prétendent se fonder lorsqu'ils proposent des sacrifices censés délivrer les individus et cités des châtements réservés à

14. Remarquons que le philosophe fait servir le mythe à son propos en présentant la mise à mort par les femmes comme la punition de la lâcheté d'Orphée.

15. S'il élimine les polycordes ainsi que les instruments produisant des compositions panharmoniques, Platon, dans la *République* (III, 399 d 3-5) conserve la lyre et la cithare comme utiles pour la cité.

16. 363 c-d : l'image de l'ivresse éternelle n'a pas l'approbation de Socrate.

leurs injustices¹⁷. L'évocation de la citharodie, associée à la figure d'Orphée dans la légende, peut ainsi constituer une image destinée à évoquer la poésie. Mais elle permet surtout d'exprimer autrement la critique d'Orphée poète dans d'autres contextes. Nous essaierons ainsi de comprendre d'abord le sens que peut avoir pour Platon l'association entre l'efféminement et la citharodie suggérée par Phèdre. Nous verrons ensuite comment c'est en unissant Orphée à son homologue thrace, le citharède (pédéraste) Thamyris (nommé chez lui Thamyras)¹⁸, que Platon continue à soupçonner le poète Orphée d'être incapable de jouer le rôle d'éducateur ou de modèle susceptible d'être suivi par les autres hommes.

L'association de l'efféminement et de la citharodie proposée par Phèdre dans le *Banquet* peut avoir deux raisons : la première, d'ordre mythologique, est le rapprochement d'Orphée et Thamyras, proposé par Platon lui-même ; la seconde, d'ordre politique et social, est peut-être un écho d'une critique exprimée par Euripide dans l'*Antiopé* et que Platon lui-même cite dans le *Gorgias*.

1. b. 1. *Thamyras, le double d'Orphée*

Le rapprochement d'Orphée et de Thamyras est proposé par Platon dans l'*Ion* (533b), où les deux personnages sont nommés ensemble au titre de citharèdes légendaires antérieurs à Homère, ainsi que dans les passages de la *République* et des *Lois* que nous nous proposons d'étudier ensuite. Rappelons simplement ici que, d'après les témoignages parvenus à son sujet¹⁹, Thamyras est un citharède également odryse et thrace²⁰, tout aussi célèbre pour sa pédérastie. Dans sa *Bibliothèque*, le Pseudo-Apollodore retrace sa carrière exactement à la suite de celle d'Orphée et rappelle que cet homme « qui se distinguait par sa beauté et sa maîtrise de la cithare » fut le premier « mâle à aimer d'autres mâles »²¹. Thamyras

17. 364 b-365 a.

18. Nous parlerons de Thamyras lorsque nous évoquerons le personnage tel que le mentionne Platon.

19. Sur Thamyris, voir Homère, *Il.*, II, v. 594-600 ; Ps.-Euripide, *Rhésos*, v. 915-925 ; Pline l'Ancien, VII, 207 ; Ps.-Apollodore, *Bibliothèque*, I, 3, 3 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque*, III, 35 et 67 ; Pausanias, IV, 33, 3 et 7, X, 28, 2 ; Zénobios, *Proverbes*, IV, 27 ; Mythographie vaticane, 197.

20. Pausanias, IV, 33, 3.

21. πρῶτος ἀρξάμενος ἑρᾶν ἀρρένων, *Bibliothèque*, I, 3, 3. L'expression se retrouve sous la plume d'Eustathe avec l'ajout d'un αἰσχρὸν réprobateur (πρῶτος αἰσχρὸν ἔρωτα νοσήσας, *Commentaire de l'Iliade*, 298, l. 39). Sur la pédérastie attribuée à Thamyris, voir B. SERGENT (1984), p. 84, 98-99, 102-104, 132 et 1986, p. 200 et p. 265, n. 30.

aurait également été victime de la colère féminine²², et plus précisément des Muses pour avoir prétendu se mesurer à elles dans une joute musicale²³. Platon n'évoque certes la pédérasie d'aucun des deux citharèdes (du moins directement), mais il n'est pas impossible que, s'appuyant sur les données légendaires qui rapprochent leur personnalité et leur sort, il leur attribue à son tour un lot commun (dans la *République* et les *Lois*), en raison cette fois de leur prétention poétique qu'il condamne : Orphée n'ayant pas proposé de discours correct sur les dieux et l'Hadès (*République* II), Thamyris commettant de son côté la plus grande impiété dans sa démesure (du moins d'après la légende qui le concerne). Ce faisant, Platon reprendrait les données culturelles de son temps avant de les transformer et émettre une critique absolument nouvelle. Nous essaierons de le montrer dans le passage des *Lois* où sont mentionnés les deux citharèdes.

1. b. 2. *Sens de l'efféminement essentiel du citharède*

La seconde explication qui justifie l'association du citharède à l'efféminé correspond à un jugement d'ordre politique et social, exprimé dans l'*Antiope* d'Euripide²⁴ et mentionné dans le *Gorgias*²⁵. Il concerne plus précisément Amphion que Clément condamne au même titre qu'Orphée. D'après les témoignages qui nous sont parvenus – principalement par l'intermédiaire de Platon – la pièce aurait représenté Zéthos exhortant son frère musicien à abandonner la lyre au profit des armes²⁶. Le guerrier aurait alors accusé Amphion de « travestir son naturel généreux par un déguisement de femme »²⁷, au lieu de se distinguer en

22. Le philosophe renoue avec la légende en montrant que c'est une inversion des rôles qui finit paradoxalement par rétablir l'ordre : les deux citharèdes, conformément à leurs mythes respectifs, sont punis par des femmes.

23. Voir par ex. Homère, *Il.*, II, v. 594-600 ; Ps.-Euripide, *Rhésos*, v. 915-925 (le Ps.-Apollodore ajoute qu'il aurait exigé, s'il gagnait, de pouvoir « coucher avec toutes »). Thamyris fut puni pour sa forfanterie, les déesses victorieuses le privant de ses yeux et de son art.

24. Fr. 184-188 Kannicht. Sur ce texte, voir aussi les remarques de K. J. DOVER (1982), p. 95-96.

25. Les vers rappellent les devoirs que doit accomplir l'homme de noble origine appelé, selon le modèle idéal que défend Platon lui-même, à gouverner la cité. Le philosophe fait citer ces vers à Calliclès au moment où le sophiste veut dénoncer le philosophe comme manquant à ce qui est requis de la part d'un homme véritable (τούτω τῷ ἀνθρώπῳ [...] ἀνάνδρῳ γενέσθαι, *Gorgias*, 485 d 4) parce qu'il fuit les assemblées ou se révèle incapable de se défendre (485 a-486 d). Nous n'entrerons pas ici dans l'argumentation de Platon.

26. Fr. 187 a I Kannicht, cf. Olympiodore, *Commentaire du Gorgias*, 26, 20, p. 143, 19 Westerink.

27. Fr. 185 Kannicht, cf. *Gorgias*, 485 e 3.

faisant résonner soit une parole persuasive dans les conseils, soit le creux de son bouclier, c'est-à-dire en accomplissant son rôle de citoyen mâle dans le gouvernement comme dans la défense de la cité. L'art de la cithare n'aurait réussi qu'à corrompre un être pourvu à l'origine d'une bonne nature ou d'une naissance noble qui l'appelait à de hautes fonctions²⁸. Après lui avoir dépeint le danger inhérent à sa profession, Zéthos conseille alors à Amphion de s'adonner seulement à la « bonne musique », c'est-à-dire à celle qui répercute l'écho des travaux guerriers ou agricoles²⁹.

Contrairement à l'homme politique, au guerrier et à l'agriculteur, le musicien est donc dénoncé par Euripide comme un individu amolli qui, soumis au plaisir, corrompt sa nature en manquant à la tâche propre à un homme digne de ce nom ou citoyen libre de noble origine : nourrir sa patrie, la défendre et la gouverner. Se travestissant en cet être soumis qu'est la femme, alors que sa naissance le portait à assumer de hautes fonctions dans la cité, il constitue en outre un mauvais exemple pour son auditoire. Non seulement il ne lui est d'aucune utilité, mais il pervertit ses mœurs. Dans le *Gorgias*, ce procès est celui qu'intente Calliclès à Socrate, la philosophie représentant, selon le sophiste, la citharodie dénoncée par Zéthos. Or, dans la *République*, Platon montre au contraire que la philosophie joue un rôle politique de premier ordre par l'éducation qu'elle assure. Transposée au cas d'Orphée, la critique de Zéthos, reprise par Platon, consisterait à reprocher au citharède de ne pas pratiquer cette « bonne musique » qu'est la philosophie³⁰, seule capable de donner à ses vers la fonction éducative qu'ils devraient comporter en fournissant un enseignement digne des dieux, en louant la vertu et blâmant le vice. Nous verrons comment cette idée est exprimée dans les *Lois*. Plus généralement, il est probable que Platon dénonce aussi le citharède comme efféminé ou individu passif parce qu'en tant qu'artiste, il se laisse aller à ses émotions plutôt que de faire preuve de courage et de rechercher le savoir.

L'association d'Orphée et Thamyras, ainsi que des thèmes de l'efféminement (ou d'une pédérastie transgressive) et de la citharodie, suggère que Platon recourt à des images légendaires et populaires, qu'il transforme pour dénoncer en Orphée un mauvais éducateur. C'est en ce sens que, chez lui, le personnage manque à son devoir d'homme. Les

28. Fr. 186 Kannicht, cf. *Gorgias*, 486 b 4 et fr. 187 Kannicht, cf. Stobée, 3, 30, 1.

29. Fr. 188 Kanicht, cf. *Gorgias*, 486 c 4.

30. *Phédon*, 61 a.

évoqueries des deux citharèdes dans la *République* et les *Lois* semblent le confirmer.

1. c. *Critique d'Orphée et Thamyras dans la République et les Lois : des antimodèles pour les autres hommes*

Le fait que la représentation d'Orphée en citharède contribue à la critique du personnage comme mauvais éducateur, ou du moins comme individu incapable de servir de modèle que devraient suivre les autres hommes, semble confirmé par les passages de la *République* et des *Lois* où Orphée est associé à Thamyras. Là, Platon paraît critiquer Orphée comme s'excluant lui-même du genre humain et comme indigne du titre d'homme de bien. Notons que, dans aucun des deux cas, il ne fait allusion à la pédérastie légendaire des personnages, ni même à leur efféminement. Mais il n'est néanmoins pas impossible qu'il ait ces images traditionnelles à l'esprit et que, après les avoir interprétées en termes transgressifs, il les utilise de manière implicite pour dénoncer l'inversion du rôle de modèle et d'éducateur que devrait remplir le bon poète dans la cité idéale.

Après leur commune évocation en tant que citharèdes légendaires dans l'*Ion*, Orphée et Thamyras réapparaissent une première fois ensemble sous la plume de Platon à la fin du mythe d'Er. Le choix d'une nouvelle vie attribué aux âmes des deux citharèdes dans ce cadre recèle vraisemblablement une critique. Il inaugure en effet un spectacle qu'Er qualifie de « pitoyable, ridicule et étonnant »³¹ et qui montre les choix de réincarnation des âmes non philosophes. Ce tableau enseigne l'influence de l'existence passée sur les vies futures et invite le lecteur à conclure que les personnages évoqués, malgré leur célébrité³², n'ont pas mené une vie qui puisse lui servir d'exemples. Dans ce contexte, les âmes d'Orphée et de Thamyras sont dites avoir respectivement opté pour la réincarnation en cygne et en rossignol. La préférence accordée aux oiseaux rappelle leur passé de musicien qu'ils souhaitent perpétuer. Concernant Orphée, le choix du cygne, certes, ne comporte en lui-même aucune critique³³ : cet oiseau est

31. ἐλείνῃν τε γὰρ ἰδεῖν εἶναι καὶ γελοῖαν καὶ θαυμασίαν, X, 620 a 1-2.

32. Après Orphée et Thamyras sont nommés Ajax, Agamemnon, Thersite (!) et Ulysse.

33. En lui prêtant ce choix, Platon suggère peut-être que, dans une autre vie, Orphée préférerait consacrer ses chants à Apollon plutôt qu'à Dionysos, dont les desservants ont causé sa mort (comme dans la version de la légende rapportée dans les *Bassarides* d'Eschyle). Il pense peut-être aussi à Orphée comme un personnage qui se situe essentiellement sur le seuil entre la vie et la mort, non seulement parce qu'il tente d'affronter cette dernière pour ramener son épouse à la vie, mais parce que sa légende fait survivre sa tête et ses chants à sa propre mort – Orphée étant alors un passeur entre les deux mondes.

précisément celui auquel se compare Socrate dans le *Phédon* non seulement parce qu'il s'agit d'un animal consacré à Apollon, mais parce que, avant de mourir, il émet un chant qui exprimerait sa joie de retrouver son dieu, tout comme le discours du maître de Platon dans ce dialogue³⁴. Mais la critique semble poindre dans la raison donnée au choix d'Orphée. Er dit en effet qu'il l'opère « par haine du genre féminin responsable de sa mort », son âme ne voulant pas « avoir à être engendrée dans le giron d'une femme »³⁵. Même si Platon tend ici à soutenir son explication par la référence au mythe, son propos est détracteur : il signifie qu'Orphée choisit volontairement de s'exclure du genre humain. Or, dans le cadre de la philosophie de Platon, la réincarnation en animal plutôt qu'en homme est une dégradation qui correspond à une faute commise dans la vie antérieure³⁶. Le spectacle du choix d'Orphée est ainsi, aux yeux du philosophe, véritablement pitoyable et ridicule.

Er ne commente pas la transformation de Thamyras en rossignol. Notons simplement que le rossignol, d'après la légende, est lui-même une femme (Procné ou Philomèle) transformée en oiseau³⁷. La réincarnation sanctionnerait ainsi peut-être les mœurs efféminées (au sens propre et au sens figuré) soupçonnées chez le citharède par Platon – hypothèse qu'il n'est néanmoins pas possible de vérifier.

Dans les deux cas néanmoins, la réincarnation en oiseau comporte une critique des deux citharèdes, *in fine* incapables de rester des hommes et par là non susceptibles de constituer des modèles à suivre.

34. *Phédon*, 85 a.

35. 620 a 3-6 : Ἰδεῖν μὲν γὰρ ψυχὴν ἔφη τὴν ποτε Ὀρφείως γενομένην κύκνου βίον αἰρουμένην, μίσει τοῦ γυναικείου γένους διὰ τὸν ὑπ' ἐκείνων θάνατον οὐκ ἐθέλουσαν ἐν γυναικί γεννηθεῖσαν γενέσθαι.

36. Voir par ex. *Timée*, 91 d-92 c. Notons d'ailleurs que la dégénération en oiseau, dans ce dialogue, suit directement la dégénération de l'état d'homme à celui de femme, les oiseaux étant à l'origine des hommes sans méchanceté, mais légers et intéressés par les « choses qui sont en l'air » (91 d). Le choix du lion par l'âme d'Ajâx évoqué ensuite constitue quant à lui un degré supplémentaire dans la dégénération : d'après la hiérarchie proposée dans le *Timée*, la réincarnation en animal terrestre et sauvage concernerait les hommes qui n'ont absolument jamais philosophé ni même prêté attention aux choses célestes.

37. Voir Michèle BIRAUD, E. DELBEY (2006, p. 3), qui expliquent que, dans la tradition grecque, Procné, l'épouse de Térée, est transformée en rossignol et sa belle-sœur Philomèle en hirondelle, tandis que, dans la tradition latine, c'est l'inverse. Notons en outre que, dans le passage du *Phédon* relatif au cygne, sont aussi mentionnés les trois oiseaux légendaires, le rossignol, l'hirondelle et la huppe (en laquelle est transformé Téré), qui, par opposition au cygne, émettent un chant de lamentation inspirée par leur souffrance. (Sur ce mythe, voir de manière générale l'article de P. GRIMAL, s.v. *Philomèle*, dans le *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, 1951).

Dans les *Lois*, Orphée est cette fois associé à Thamyras dans un discours qui semble refuser aux deux citharèdes le titre d'hommes de bien ou de citoyens dignes de ce nom, et par là toute prétention au rôle d'éducateurs. Le cadre du propos est le suivant. Au livre VIII, Platon prescrit que, pour assurer leur protection, les citoyens (y compris les femmes et les enfants) doivent régulièrement s'entraîner à la guerre³⁸ et institue que des éloges ou des critiques soient élevés à l'occasion de ces combats. Les poètes choisis pour cette tâche doivent eux-mêmes répondre aux critères qui entérinent le statut de dignes citoyens : outre que leur âge vénérable signifie la sûreté de leur jugement, ils doivent avoir eux-mêmes accompli des actions belles et remarquables³⁹, peu importe si leurs vers sont maladroits. Ainsi, seuls les hommes de bien peuvent devenir les poètes officiels de la cité. Deux types de poèmes sont alors admis : ceux qui, sacrés, sont destinés aux dieux, et ceux qui, œuvres d'hommes de bien⁴⁰, émettent correctement l'éloge et le blâme. Aucune autre composition n'est acceptée – et Platon d'ajouter :

fût-elle est plus agréable que les hymnes d'Orphée et Thamyras⁴¹.

La formule sert certes ici de superlatif ou de renchérissement imagé pour rappeler que la perfection dans la réalisation esthétique, représentée par l'œuvre des citharèdes légendaires⁴², n'est en rien un critère suffisant à l'approbation d'un poème dans la cité telle que Platon la conçoit. Étant donné néanmoins l'insistance de tout le paragraphe précédent sur le fait que la valeur d'un poète doit reposer non pas sur la beauté de ses vers, mais sur sa qualité d'homme de bien, et la détermination, dans le paragraphe suivant, du type d'œuvres retenues, ce refus de considérer les hymnes d'Orphée et Thamyras comme de bons modèles peut revêtir deux sens : il signifierait que leurs œuvres n'ont ni vertu pédagogique, ni contenu

38. VIII, 829 b.

39. VIII, 829 d.

40. C'est ainsi que nous comprenons le génitif dans la phrase ὅσα ἀγαθῶν ὄντων ἀνδρῶν ψέγοντα ἢ ἐπαινοῦντά τινας ἐκρίθη μετρίως δρᾶν τὸ τοιοῦτον (829 e 2-4). Il semble qu'il soit moins ici question de poèmes *en l'honneur* des hommes de bien que *composés par* des hommes de bien, étant donné que ces auteurs peuvent blâmer les autres puisqu'ils sont eux-mêmes hommes de bien et que le blâme sert aussi l'éducation. L'idée que ces poèmes pourraient être en l'honneur des hommes de bien qui prononcent correctement éloges et blâmes est étrange : elle supposerait que Platon parle de poèmes sur les poètes officiels.

41. μηδ' ἄν ἡδίων ἢ τῶν Θαμύρου τε καὶ Ὀρφεῶν ὕμνων, VIII, 829 d 8-e 1 = fr. 681 Bernabé.

42. Orphée et Thamyras sont encore cités ensemble à ce titre dans *l'Ion*, 533 b 8-c 1 = fr. 665, 973 Bernabé.

sacré⁴³ ; il impliquerait que ces poètes ne méritent pas le titre d'ἄγαθοὶ ἄνδρες⁴⁴. Or, d'après le texte, ce qui fait un ἄγαθὸς ἄνθρωπος (qu'il soit homme ou femme, Platon emploie ici volontairement le terme ἄνδρες pour les deux) est sa qualité de modèle pour ses concitoyens : c'est à ce rôle éducatif que semblent être ici soupçonnés de manquer Orphée et Thamyras. C'est peut-être alors en ce sens que Platon interprète l'efféminement ou la pédérastie, selon lui transgressive⁴⁵, que leur attribue la légende⁴⁶.

43. Ce qui constitue au passage une critique de l'œuvre théogonique attribuée à Orphée.

44. Certes, en soi, le propos ne permet pas de conclure qu'Orphée et Thamyras n'ont pas eux-mêmes fait leurs preuves. Mais ce soupçon semble néanmoins présent puisqu'il est dit auparavant que l'on préférera les compositions maladroites des hommes de bien (829 d). L'attitude accusatrice de Platon à l'encontre d'Orphée dans les autres dialogues peut en outre confirmer ce soupçon. Outre les exemples du *Banquet* et de la *République* que nous avons déjà évoqués, rappelons que, dans le *Protagoras*, l'association d'Orphée au sophiste, élogieuse dans la bouche de Protagoras, est nécessairement critiquée sous la plume de Platon et contribue à condamner les deux hommes (315 a-b et 316 d - 317 a). Si Platon recourt peut-être parfois lui-même à l'œuvre attribuée à Orphée de manière positive (ce qui est cependant sujet à controverses, voir par ex. P. KINGSLEY [1995]), il semble néanmoins être toujours critique à l'encontre du personnage lorsqu'il l'évoque directement.

45. Il n'est pas possible de savoir si Platon condamne la pédérastie de Thamyras puisqu'il ne l'évoque pas. Mais le témoignage du Ps.-Apollodore laisse penser que la pratique attribuée à Thamyris ne correspond pas au modèle idéal classique que nous avons esquissé : la *Bibliothèque* n'évoque pas une relation avec des jeunes gens, mais simplement une relation homosexuelle (le terme ἄρρην indique seulement que sont concernés des individus masculins). Le vœu prêté à Thamyris dans la *Bibliothèque* d'êtreindre toutes les Muses suggère en outre de sa part des mœurs débridées. Il faut néanmoins rester prudent sur ce sujet, étant donné que ce témoignage est tardif et peut receler une condamnation.

46. Le thème de l'inversion s'imisce peut-être dans ce passage. Il se jouerait alors sur deux plans : l'inversion prônée par Platon et celle peut-être rejetée par lui. Le philosophe propose en effet des règles qui inversent les normes admises en son temps : selon lui, ce qui fait un bon poème n'est pas sa perfection esthétique, mais la qualité de son auteur ; ce qui fait un homme de valeur ne dépend pas de son sexe : une femme peut aspirer à ce titre, tout comme elle peut participer aux exercices militaires et composer des poèmes officiellement reconnus (VIII, 829 e 4-5 cf. *République*, VI, 456 b) – Platon souhaitant ainsi la levée de la ségrégation des sexes dans ces domaines. Il reproche peut-être en revanche à Orphée et Thamyras de pratiquer l'inversion contraire : même s'il n'évoque pas la pédérastie que leur attribue la légende, rappelons qu'il les considère comme des efféminés ou des êtres amollis, étant donné qu'ils sont des citharèdes (sans compter le sens que peut recouvrir la réincarnation de Thamyras en rossignol). Or, si Platon invite les femmes à participer aux activités conçues comme le privilège des hommes, il n'exhorte pas les hommes à adopter les activités et encore moins les attitudes féminines. Cette inversion de la part des deux citharèdes (ou leur pédérastie non évoquée ici, mais supposée sans doute nécessairement connue du lecteur) servirait cette fois d'image négative implicite à Platon qui laisserait entendre que ces hommes renversent les normes qu'il prône

Conclusion

En disqualifiant Orphée comme un efféminé, dans le *Banquet*, Platon dénonce l'individu dépourvu du courage ou de la virilité qui ferait de lui un homme digne de ce nom. Il recourt sans doute pour cela à deux images. Il est possible qu'il joue sur celle, peut-être inspirée par la légende qui présente Orphée comme l'amant des jeunes gens⁴⁷, d'un rôle passif déplacé dans le cadre de la pédérastie classique afin de dénoncer l'homme qui manque à son rôle de modèle et d'initiateur. Il emprunte assurément celle de la pratique de la citharodie, tout aussi indissociable de la figure d'Orphée, et qui réapparaît dans la *République* et les *Lois* où le citharède est uni à son homologue thrace Thamyras : à la suite d'Euripide, par la notion d'efféminement ou d'amollissement, Platon renvoie à la passivité de l'artiste et plus précisément du poète, passivité qui s'exprime certes en amour ou par la lâcheté sur le champ de bataille, mais, plus profondément, dans l'absence de recherche du savoir qui permet seule de devenir un homme accompli. Orphée apparaît alors comme *l'inverse* d'un bon modèle pour les hommes de la cité platonicienne : non seulement, en tant que poète, il dispense une mauvaise image de la justice et fournit des ouvrages dont les charlatans se servent pour transmettre un enseignement erroné relativement aux dieux, mais, d'après les trois textes que nous avons parcourus, il est trop lâche pour mourir par amour ; il choisit une réincarnation qui le fait dégénérer de son statut d'homme ; et ses hymnes ne peuvent servir de modèle pour les poèmes officiels – ce qui laisse entendre qu'il n'est pas lui-même un homme de bien⁴⁸.

puisque'ils écrivent certes des hymnes agréables, mais ne sont pas eux-mêmes des hommes de valeur et ne composent pas sur des sujets sacrés ou édifiants (l'opposition de leurs hymnes à celles dont les thèmes sont approuvés du moins le suggère). Platon promouvrait donc ici une forme d'inversion en en dénonçant implicitement une autre – mais tout cela reste hautement hypothétique.

47. Même si cette image n'est attestée pour la première fois que chez Phanoclès, elle appartient vraisemblablement à un fonds légendaire plus ancien.

48. Si Platon exprime cette critique sans faire d'allusion directe à la pédérastie légendaire du personnage, cela ne signifie peut-être pas qu'il n'utilise pas implicitement ce motif. Il affleure en effet dans l'accusation d'efféminement et dans l'association du poète à Thamyras. Selon une méthode qui lui est familière, le philosophe se serait approprié et aurait transformé cette image légendaire sans doute bien connue, en suggérant d'abord qu'Orphée aurait perverti l'élément initiatique propre à la pédérastie et en interprétant ensuite cette perversion comme une inversion des normes selon lui requises pour être un bon guide en matière d'éducation. Les motifs du jeu de la cithare et de la pédérastie associés à la figure d'Orphée serviraient ainsi une nouvelle critique du poète comme incapable de former de bons citoyens (en cela contrairement au philosophe, qui, comme le montre le *Banquet* (dans les discours de Diotime et d'Alcibiade) pratique la forme idéale de la pédérastie et en réalise ainsi la fonction

Si Platon refuse ainsi à Orphée ce titre d'homme de bien et d'éducateur ou de modèle, la tradition grecque a parfois au contraire reconnu au citharède thrace le rôle d'initiateur des autres hommes, et ce dans un cadre où les affinités masculines de celui-ci (pourvues ou non d'un aspect pédérastique) sont cette fois explicitement soulignées.

*
* *

Les auteurs païens qui évoquent un Orphée pédéraste, présent aux côtés des seuls hommes ou distant des femmes, ne sont en effet pas toujours aussi critiques. Ils tendent même souvent à défendre tantôt la masculinité du poète (dans la tradition grecque) tantôt sa profonde humanité (dans la tradition latine)⁴⁹. Leurs témoignages apparaissent alors dans un cadre bien précis : le récit relatif à la mort d'Orphée. Des femmes prennent les armes pour tuer un homme. Cette scandaleuse inversion des rôles au cœur même du mythe appelle une justification dans l'esprit de ceux qui la relatent⁵⁰. Un forfait aussi dénaturé exige une cause liée elle aussi à un comportement contre nature. Les réactions rationalisantes la conçoivent sous deux aspects. Soit elles supposent un sacrilège : Orphée se serait détourné de Dionysos⁵¹ ou aurait omis de le louer⁵² – les meurtrières sont alors les desservantes du

initiatique en introduisant l'aimé à la philosophie). Une telle lecture demeure néanmoins de l'ordre de la pure hypothèse.

49. Nous étudierons dans un autre article la manière dont la tradition latine (Virgile et Ovide) traite de la figure d'Orphée distant des femmes ou pédéraste. Disons simplement ici que Virgile et Ovide mettent quant à eux l'accent sur un éloignement de la gent féminine qui n'a rien d'originel, mais est présenté comme la conséquence de la douleur excessive après la perte de l'épouse bien-aimée. Cet isolement se révèle alors inhérent à la profession de poète, que l'extrême sensibilité conduit à fuir le reste des hommes, ou, moins héroïquement, la gent par qui est venue la souffrance. Par là, Virgile et Ovide lèvent le débat décrit dans l'*Antiope* d'Euripide (fr. 184-188 Kannicht). Si, comme Zéthos le reproche à Amphion dans cette pièce, ils décrivent un artiste apparemment passif par opposition à l'agriculteur et au guerrier, ils découvrent néanmoins en lui le créateur d'un univers qui reflète les sentiments les plus profondément humains (Virgile) ou, mieux, réalise l'impossible qu'un héros ne pourrait faire advenir (Ovide).

50. I. LINFORTH (1941, p. 14) insiste sur le fait qu'aucune cause n'est essentielle à cette légende, mais que ceux qui la rapportent éprouvent le besoin de donner un motif au meurtre.

51. Eschyle, *Bassarides*, fr. 23-25.1 Radt. Voir Ératosthène, *Catastérismes*, 24. D'après Ératosthène qui s'appuie sur Eschyle, Orphée aurait négligé de rendre un culte à Bacchos et n'aurait rendu hommage qu'à Apollon. Dans sa colère, le premier aurait alors envoyé ses desservantes déchirer le poète.

52. Hygin, *Astronomie*, II, 7.

dieu, les Bacchantes qui rétablissent l'ordre culturel violé. Soit elles dérivent la victime aux côtés des seuls hommes, présence exclusive perçue comme anormale par les femmes qui réagissent avec violence⁵³ – les Thraces offensées sont cette fois les criminelles. Dans la seconde perspective, l'ordre n'est rétabli qu'après le châtement des femmes. La punition confirme le rôle essentiel des hommes du point de vue masculin : faire la guerre et régir la société, en veillant à ce qu'y règne la justice. Dans ce cadre, l'évocation d'une pédérasie ou du moins d'une fréquentation exclusive des hommes de la part d'Orphée a toujours pour fonction d'expliquer ce meurtre qui transgresse la répartition des rôles entre les sexes : par là, elle rend au poète ses « droits de masculinité ». Les vers de Phanoclès en témoignent les premiers.

2. Orphée, l'amant de Calais. Pédérasie littéraire et étologique

Le motif d'un amour pédérasique d'Orphée est explicitement attesté pour la première fois chez Phanoclès. Ce poète élégiaque n'est connu de nous que par l'intermédiaire des six fragments qui nous sont parvenus de l'unique recueil Ἐρωτες ἢ Καλοὶ qui lui est attribué⁵⁴. Le style de ses vers permet de le situer après Hermésianax, dont il semble imiter certaines tournures et peut-être avant Apollonios de Rhodes⁵⁵. Les thèmes qu'il choisit sont caractéristiques de la poésie alexandrine telle que l'a inaugurée Callimaque⁵⁶ : il reprend le motif de la métamorphose⁵⁷ et manifeste un intérêt particulier pour les étologies et développements rationalisants des mythes⁵⁸. Le plus long fragment qui nous est parvenu est un poème évoquant l'amour d'Orphée pour Calais, relation peut-être « inventée »⁵⁹ par

53. Chez Phanoclès et Virgile, le reproche fait par les femmes à Orphée vise entre autres son refus d'assumer son rôle de mâle tel qu'il est conçu par les femmes : être un reproducteur. Elles accusent Orphée d'inciter ses pairs à adopter la même distance vis-à-vis de leur sexe.

54. Sur Phanoclès, voir A. BLUMENTHAL (1938). Sur ce poème en particulier, voir M. MARCOVICH (1979) ; J. STERN (1979) ; N. A. HOPKINSON (1988), p. 177-181 ; C. SANTINI (1992), p. 175-176. Les fragments sont rassemblés dans l'édition de J. U. POWELL, *Collectanea Alexandrina* (1925), p. 106 et s.

55. A. BLUMENTHAL (1938), col. 1782-1783.

56. Pour une comparaison de son style avec celui de Callimaque, dont il se distingue malgré une fidélité aux thèmes véhiculés par la poésie hellénistique, N. A. HOPKINSON (1988), p. 178-179.

57. Fr. 4 et 6.

58. Fr. 1, 3, 4 et 5.

59. Phanoclès reprend ici sans doute une légende ancienne relative à la pédérasie d'Orphée, dont son texte fournit la première attestation et qu'il développe dans le cadre de la littérature hellénistique et plus précisément de son projet de parodier le catalogue des femmes. Il est néanmoins vraisemblable que ce soit lui qui désigne plus

Phanoclès dans le cadre de son recueil. Celui-ci se présente en effet comme une parodie du genre du catalogue des femmes inauguré par le Pseudo-Hésiode⁶⁰ et traite des amours des dieux et héros pour de jeunes hommes. Au service de ce jeu littéraire, les vers consacrés à la mort d'Orphée unissent le thème de l'inversion à des étologies qui consacrent ici les hommes dans leur rôle de mâles :

Ἦ ὡς Οἰάγροιο πάϊς Θρηϊκίος Ὀρφεὺς
 ἐκ θυμοῦ Κάλαιν στέρξε Βορηϊάδην,
 πολλάκι δὲ σκιεροῖσιν ἐν ἄλσεσιν ἕξειτ' αἰείδων
 ὄν πόθον, οὐδ' ἦν οἱ θυμὸς ἐν ἡσυχίῃ,
 ἀλλ' αἰεὶ μιν ἄγρυπνοι ὑπὸ ψυχῇ μελεδῶναι
 6 ἔτρυχον, θαλερὸν δερκομένου Κάλαιν.

Τὸν μὲν Βιστονίδες κακομήχανοι ἀμφιχυθεῖσαι
 ἔκτανον, εὐήκη φάσγανα θηξάμεναι,
 οὐνεκα πρῶτος ἔδειξεν ἐνὶ Θρηήκεσσιν ἔρωτας
 ἄρρενας, οὐδὲ πόθους ἤνεσε θηλυτέρων.
 Τοῦ δ' ἀπὸ μὲν κεφαλὴν χαλκῷ τάμον, αὐτίκα δ' αὐτὴν
 εἰς ἄλα Θρηϊκίην⁶¹ ῥίψαν ὁμοῦ χέλυι
 ἦλφ καρτύνασαι, ἴν' ἐμφορέοιντο θαλάσση
 14 ἄμφω ἅμα, γλαυκοῖς τεγγόμεναι ῥοθίοις.

Τὰς δ' ἱερῇ Λέσβῳ πολιῇ ἐπέκελσε θάλασσα·⁶²
 ἠχὴ δ' ὡς λιγυρῆς πόντον ἐπέσχε λύρης,
 νήσους τ' αἰγιαλούς θ' ἄλιμυρέας, ἔνθα λίγειαν
 ἀνέρες Ὀρφεῖν ἐκτέρισαν κεφαλὴν,
 ἐν δὲ χέλυν τύμβῳ λιγυρὴν θέσαν, ἥ καὶ ἀναύδους
 πέτρας καὶ Φόρκου στυγνὸν ἔπειθεν ὕδωρ.
 Ἐκ κείνου μολπαί τε καὶ ἡμερτὴ κιθαριστῆς
 22 νῆσον ἔχει, πασέων δ' ἐστὶν αἰδοτάτη.

Θρηῖκες δ' ὡς ἐδάησαν ἀρήϊοι ἔργα γυναικῶν
 ἄγρια, καὶ πάντας δεινὸν ἐσηλθεν ἄχος,
 ὡς ἀλόχους ἔστιζον, ἴν' ἐν χροῖ σήματ' ἔχουσαι
 κυνεα στυγεροῦ μὴ λελάθοιντο φόνου·
 ποινὰς δ' Ὀρφήϊ κταμένῳ τίνουσι γυναικές
 28 εἰσέτι νῦν κείνης εἵνεκεν ἀμπλακίης.

précisément Calais. Il est du moins le seul auteur connu de nous à préciser l'identité du jeune homme aimé d'Orphée.

60. Il est repris à l'époque hellénistique par Hermésianax, Nicaenetus de Samos et un certain Sosicratès ou Sostratus qui avait déjà proposé une version masculine.

61. Nous gardons le texte des manuscrits. N. A. Hopkinson adopte la leçon de Bergk : Θρηϊκίη.

62. Il y a peut-être une lacune qui aurait été constatée par Dawe (N. A. HOPKINSON [1988], p. 45), mais cela demeure néanmoins douteux, étant donné la continuité du texte.

Ou comme le fils d'Æeagre, le Thrace Orphée, qui aimait de tout son cœur Calais, le fils de Borée, et bien souvent, s'asseyait dans les bosquets sacrés ombragés pour chanter son désir. Son cœur n'était pas en paix, mais toujours des inquiétudes qui ne connaissaient pas le sommeil le consumaient en son âme, tandis qu'il observait le jeune Calais.

Les Bistoniennes aux machinations mauvaises, le cernèrent et le tuèrent, après s'être emparées de coutelas bien aiguisés, parce qu'il avait, le premier, introduit chez les Thraces les amours masculines, et n'avait pas consenti aux désirs des femmes. Elles lui coupèrent la tête avec le fer, et aussitôt la jetèrent dans la mer thrace en même temps que la lyre à laquelle elles l'avaient fixée à l'aide d'un clou, afin qu'elles aillent rouler dans les flots toutes les deux, mouillées par les vagues brillantes.

La mer grise les fit aborder à Lesbos sacrée. Les sons de la lyre mélodieuse se répandaient sur les flots, sur les îles et les rivages baignés par la mer. C'est là que les hommes rendirent les honneurs funèbres à la tête d'Orphée aux sons clairs, et mirent au tombeau la lyre mélodieuse qui avait su convaincre les pierres sans voix et l'eau hostile du Phorcys⁶³. C'est de là que viennent les mélodies et l'art aimable de la cithare qui caractérisent l'île, qui, de toutes, est la plus douée pour les chants.

Et lorsque, chez les Thraces, les guerriers apprirent le forfait sauvage des femmes, une terrible douleur s'empara d'eux tous. Ils marquèrent alors leurs épouses au fer, afin que ces signes noirs sur leur peau leur empêchassent d'oublier le meurtre cruel. En l'honneur d'Orphée qui a ainsi obtenu vengeance, ils marquent les femmes aujourd'hui encore à cause de cette faute⁶⁴.

L'analyse de ces vers tendra à montrer comment, satisfaisant parfaitement aux attentes de la poésie alexandrine, Phanoclès développe, sinon « invente »⁶⁵, des amours masculines d'Orphée dont les suites tendent à réhabiliter le pouvoir des hommes. Un thème essentiel du poème se révélera alors celui du rétablissement de l'ordre violé après une phase temporaire d'inversion des rôles. C'est précisément celui que développera la postérité lorsqu'elle évoquera à son tour la pédérastie d'Orphée ou du moins la présence de celui-ci auprès des seuls hommes. Ce thème contribue à faire

63. Il est peut-être ici fait allusion au passage des Symplégades par la nef Argo (C. A. LOBECK [1829], II, p. 864). Sur le sens de Phorcys ici, qui, selon d'autres, renvoie aux Enfers, voir J. STERN (1979), p. 142, n. 22. L'image fait allusion à la force persuasive des chants d'Orphée qui force les passages les plus difficiles, dont celui des Enfers – épisode que développeront magistralement Virgile et Ovide.

64. Phanoclès, fr. 1 = Stobée 4, 20, 47 ; fr. 1004 I, 1038, 1054 I Bernabé. Nous traduisons nous-même tous les textes cités.

65. Sur cette idée, voir la note 59.

du citharède le médiateur ou l'initiateur conduisant les hommes à assumer pleinement leur rôle.

2. a. *L'amour pour Calais, une invention typique de la poésie alexandrine*

Par sa structure, ses choix thématiques, lexicaux et narratifs à visée étimologique, le poème de Phanoclès constitue un véritable morceau achevé dans la veine de la poésie alexandrine ⁶⁶.

Le cadre en est clairement fixé par la formule initiale ἦ ὦς qui rappelle le ἦ οἴη hésiodique et la conclusion sur un αἴτιον qui relie le récit héroïque à la période contemporaine. La structure de ces vingt-huit vers est parfaitement symétrique : six vers relatent les amours d'Orphée et huit vers en dépeignent la violente conséquence ; huit vers retracent le destin de la tête à Lesbos et six vers donnent l'αἴτιον final. Les six premiers vers sont caractéristiques de la description élégiaque de la souffrance amoureuse. Elle est présentée ici de manière traditionnelle comme produisant chagrin, inquiétude et insomnie, sources de l'errance à travers les endroits déserts et sacrés, à la recherche de lieux paisibles ⁶⁷. Phanoclès joue une variation sur le thème du chant orphique qui, s'il a réussi à séduire le monde sauvage et inanimé et à forcer la porte des Enfers, n'a pu gagner le cœur du bien-aimé ⁶⁸. Dans la perspective pédérastique, l'allusion rappelle aussi la mise à l'épreuve de la patience et de la valeur de l'amant auquel l'aimé ne doit pas céder immédiatement ⁶⁹. Dans ses détails, ce tableau des amours masculins d'Orphée révèle l'invention du poète hellénistique. Le choix de Calais, du moins, semble propre à Phanoclès qui innove en séparant le jeune homme de son frère Zêtès avec lequel il est habituellement évoqué ⁷⁰ : le nom Κόλασις résonne comme le κολοί du titre ⁷¹ – adjectif qui servait aux pédérastes d'interpellation pour les jeunes gens dont la beauté provoquait l'admiration ⁷² ; il a l'avantage d'appartenir à un Thrace et plus précisément à l'un des Argonautes dont Orphée fut le compagnon ⁷³ ; dans le contexte

66. J. STERN (1979), p. 137.

67. L'évocation des ἄλση (bosquets d'un sanctuaire) suggère la recherche d'un contact avec le divin (sur ce sujet, voir P. BONNECHÈRE [2007]) : Orphée irait peut-être chanter ses amours près des dieux qui pourraient l'exaucer. La mention de l'ombre suggère quant à elle un lieu où trouver l'apaisement.

68. Selon J. STERN (1979, p. 136 et 140-141), Phanoclès verrait précisément l'origine du chant dans cet échec.

69. K. J. DOVER (1982), p. 104-116. H. PATZER (1982), p. 115.

70. B. SERGENT (1984), p. 297-298.

71. Sur ce titre, L. ALFONSI (1953), p. 379.

72. J. STERN (1979), p. 138 ; K. J. DOVER (1982), p. 141-151 ; H. PATZER (1982), p. 106-109.

73. Apollonios de Rhodes, I, v. 211-223 ; Ovide, *Métamorphoses*, VI, v. 716-721.

élégiacque enfin, non seulement la mention de ce rejeton de Borée confirme le cadre pastoral, mais aussi celui des amours impossibles puisqu'il rappelle la nature insaisissable de l'aimé, fils du vent pourvu d'ailes comme son père ⁷⁴.

La « forgerie littéraire » une fois décelée au sein de cette pièce formellement conforme à la tradition alexandrine, il reste à analyser sa triple exploitation rationalisante, elle aussi caractéristique de la même littérature. L'évocation des amours masculins d'Orphée sert une première étimologie : elle explique la mise à mort du poète (οὔνεκα, v. 9). Celle-ci est à son tour comprise comme cause originelle de la réputation de Lesbos (ἐκ κείνου, v. 21) et de la pratique rituelle du tatouage des femmes (εἰσέτι νῶν κείνης εἵνεκεν ἀμπλακίης, v. 28). Ces trois thèmes peuvent être ainsi brièvement explicités.

1. D'amant inquiet, Orphée devient d'abord inventeur, en Thrace, de l'amour entre les « mâles » (v. 9-10) ⁷⁵ – idée mise en valeur par le rejet du substantif qui véhicule le sens profond du poème : ἄρρενας. Ce titre, joint à un corollaire qui n'est en soi pas nécessaire ⁷⁶, mais qui est indispensable à l'économie de l'étimologie : le refus de concéder aux désirs des femmes, vient justifier sa mise à mort par les Bistoniennes ⁷⁷. Le meurtre est à son tour le point de départ de deux nouveaux ἄττια.

2. L'enterrement à Lesbos où abordent la tête et la lyre qui lui est étrangement attachée ⁷⁸ explique, d'une part, l'épanouissement de la poésie lyrique sur l'île ⁷⁹.

74. Ovide, *Métamorphoses*, VI, v. 716-721. Voir aussi J. STERN (1979), p. 139. Sur Borée (le vent du nord, considéré comme un guerrier thrace, père de guerriers et de chevaux) dans le contexte de la pédérastie initiatique de Théra, voir B. SERGENT (1986, p. 31, à propos des graffiti de Théra où figure le nom de Borée). — J. HEATH (1994, p. 166) suggère en outre que Phanoclès aurait substitué Calais à Eurydice : les thèmes de la lamentation et de l'errance, adaptés à la description du deuil, auraient été transposés à ceux de l'amour malheureux (hypothèse néanmoins invérifiable, puisque les descriptions du deuil d'Orphée après la mort d'Eurydice qui nous sont parvenues sont postérieures à Phanoclès).

75. En cela, Orphée prend le titre réservé à Thamyris d'après le témoignage du Ps.-Apollodore.

76. L'ἔραστῆς était le plus souvent marié, voir par ex. K. J. DOVER (1982), p. 209-210 ; H. PATZER (1982), p. 58-59.

77. Le nom renvoie à un peuple du Sud-Ouest du pays et n'est qu'une variante poétique et savante pour désigner les Thraces.

78. La mention du clou est unique dans nos témoignages.

79. Sur le jeu de sonorité de ces vers où résonne la répétition paronomastique de λιγυρή et λιγεια (v. 16-19), voir M. MARCOVICH (1979), p. 364-365, qui lit là l'expression même de l'ἄδδονατον constitué par le sort final de la tête chantante. Cet effet aurait été repris par Virgile dans la répétition sonore du triple *Eurydicen*

3. Leur crime vaut d'autre part aux femmes d'être punies par le fer chaud, châtement dont le tatouage⁸⁰, qu'évoque déjà Hérodote⁸¹ et qu'elles porteraient encore à l'époque de Phanoclès, serait le rappel. À la fin du I^{er} siècle après J.-C., Plutarque empruntera vraisemblablement encore cette explication au poète hellénistique⁸².

2. b. Retour de l'ordre grâce aux hommes

Les deux « institutions » évoquées dans les deux dernières étiologies permettent de dégager le thème essentiel de ces vers de Phanoclès. Elles contribuent en effet au rétablissement de l'honneur des « mâles », peut-être menacé par une mauvaise interprétation de la pédérastie introduite par Orphée. Les hommes doivent prouver que celle-ci ne les effémine pas. Le meurtre est l'épreuve à laquelle est confrontée leur supériorité masculine pour pouvoir se confirmer. Il a valeur initiatique. Ses deux conséquences peuvent être relues dans ce sens.

1. La première, la renommée de Lesbos, constitue une restauration présentée comme le fait des ἀνέρες (v. 18) – le mot est une fois encore en tête de vers, comme pour rappeler que leur amour réciproque n'empêche pas les hommes de rester les garants de l'ordre. En rendant les devoirs funèbres à la tête d'Orphée et en s'emparant peut-être ainsi d'une tâche le plus souvent réservée aux femmes⁸³, ils mettent un terme au désordre et éliminent la souillure constituée par le corps laissé sans sépulture. Par là, ils sanctionnent en outre la gloire de leur contrée et la leur propre. Même si Lesbos demeure célèbre comme l'île des *poétesses*, Phanoclès renverse cette réputation en affirmant qu'elle doit en réalité son excellente renommée musicale à des hommes – remarque à valeur apologétique, qui suggère que le don de poète n'est en rien caractéristique, contrairement aux affirmations de Zéthos dans l'*Antiope*, d'individus efféminés.

(*Géorgiques*, IV, v. 525-527), lequel trouve alors un écho dans le triple *febile* d'Ovide (*Métamorphoses*, X, v. 52-53).

80. Sur ce sujet, voir C. P. JONES (1987, p. 146-149), avec des exemples de tatouages à valeur pénale dans l'Antiquité classique ; Martine GÄRTNER (1990), qui montre que les Grecs perçoivent cette pratique comme barbare et évoque les exemples thraces (p. 102 et 114) ; voir aussi M. GUSTAFSON (1997, p. 86-87) sur le tatouage comme dégradation et (p. 89-91) sur sa valeur de punition.

81. *Histoire*, V, 6. Il s'agit cependant chez Hérodote d'un signe dont les Thraces sont fiers.

82. *De Sera*, 557 d : στίζουσιν ἄχρι νῦν τιμωροῦντες Ὀρφεὶ τὰς αὐτῶν γυναικάς.

83. Toutes les évocations du meurtre d'Orphée par les femmes jouent sur le thème du renversement des rôles entre les sexes. Mais le thème dominant est ici la reprise en main de la situation par les hommes.

2. La seconde conséquence, le châtement par le tatouage, contribue à rendre les rênes de la situation aux « hommes véritables » de Thrace (le substantif est cette fois au masculin, Θρηκες, v. 23), c'est-à-dire aux guerriers (ἀρήϊοι). Le comportement contre nature est du seul côté féminin : il est sauvagerie – l'adjectif ἄγρια en début de vers soulignant que la monstruosité n'appartient qu'à ce forfait (v. 24). Son châtement à travers les générations doit alors servir d'hommage éternel rendu à Orphée, qui, au prix de sa vie, se révèle *a posteriori* avoir été l'initiateur des hommes.

Replacé dans le cadre du recueil, le poème de Phanoclès vise certes une défense des amours masculines. Mais sa structure est caractéristique de la problématique mythologique qui naît autour du meurtre d'Orphée et s'attache aux images souvent associées au personnage dans ce contexte : celles du pédéraste, de l'homme présent aux côtés des seuls hommes ou du poète distant des femmes⁸⁴. Des femmes se sont emparées d'armes, de coutelas (φάσγανα, v. 8), pour tuer un homme. Ceux de sa gent le vengent et restaurent l'ordre violé. À l'inversion des rôles succède son rétablissement. Ce schéma se retrouvera dans toutes les autres versions du même épisode légendaire. À cela s'ajoute que la pédérastie est sans doute conçue comme créant un premier déséquilibre dont le crime visait déjà l'élimination. Si elle est attribuée rétrospectivement à Orphée comme un αἴτιον de sa mise à mort, c'est bien parce que seul pouvait expliquer l'inversion des rôles en jeu dans ce forfait un phénomène lui aussi perçu par certains comme « contre nature ». Dans la version donnée par Phanoclès néanmoins, elle ne contribue pas à l'efféminement des hommes. Ses conséquences font d'une part prendre conscience à ceux-ci de leur supériorité masculine et de leur responsabilité dans l'ordre social – en cela, par sa mort, Orphée joue véritablement pour eux le rôle d'initiateur. Elles participent d'autre part à la réhabilitation de la poésie comme art digne d'être pratiqué par les hommes et auquel le citharède a, le premier, donné ses lettres de noblesse⁸⁵. Par sa représentation d'un Orphée pédéraste, Phanoclès fournit déjà la matière à ceux qui voudront célébrer dans le chantre thrace, représenté comme fréquentant les seuls hommes ou éloigné des femmes, l'éducateur de ses compatriotes et le poète digne d'honneur.

84. La fréquentation exclusive des hommes, peut-être associée à une forme de pédérastie, intervient dans les récits de Conon et Pausanias. Chez Virgile, le meurtre est la conséquence de la fuite de toute présence féminine depuis la perte de l'épouse bien-aimée – état qui, chez Ovide, conduit Orphée à reporter son amour sur les jeunes gens.

85. Thème dont nous montrerons les développements chez Virgile et Ovide dans un autre article.

3. Orphée « parmi les hommes »⁸⁶, l'initiateur des autres hommes

Des vases attiques à figures rouges du V^e siècle avant J.-C. représentent déjà le citharède chantant parmi les seuls hommes⁸⁷. Or, d'après la tradition attachée aux lieux qui prétendent posséder son tombeau, cette fréquentation exclusivement masculine semble associée à une direction initiatique. Les témoignages de Conon et Pausanias, du moins, le suggèrent. Nous montrerons comment, relatant les traditions locales de Macédoine et de Thrace, leurs récits confèrent à Orphée ce rôle d'initiateur des hommes. À cette fin, nous essaierons d'abord de déterminer les traits caractéristiques d'une initiation que ces récits paraissent refléter.

3. a. Une initiation

Le terme d'*initiation* renvoie à différents types de rites⁸⁸. Par l'expression *initiation tribale*⁸⁹, sont désignés les rites pratiqués dans les sociétés dites primitives pour assurer aux adolescents le passage au statut d'adulte et leur attribuer le rôle qui convient à ce statut dans leur société. Le terme *initiation* est aussi appliqué aux rites par lesquels un individu vient s'insérer dans une communauté particulière : une société secrète⁹⁰, une association culturelle, une classe comme les guerriers, une confrérie professionnelle, un groupe religieux, etc. L'initiation peut ainsi généralement être définie comme un processus introducteur qui vise à transformer l'individu qui s'y prête ou y est soumis à devenir un membre accompli du groupe auquel il doit ou souhaite appartenir. Depuis l'étude de A. Van Gennep (1909), les initiations ont souvent été assimilées à des rites de passages et conçues comme comportant les phases successives de séparation, marge et agrégation⁹¹. Cl. Calame a mis en garde contre un recours

86. Titre emprunté à l'article de Fr. GRAF (1987) : « Orpheus: A Poet among Men ».

87. Fr. GRAF (1987), p. 86 ; J. N. BREMMER (1991), p. 22.

88. A. BRELICH (1969, p. 14) évoque les désaccords sur les phénomènes désignés par ce terme. Il appelle lui-même « initiation au sens strict » l'initiation célébrée par les peuples dits primitifs au moment de la puberté, de manière individuelle ou collective. La confusion entre rite de puberté et rite d'initiation tribale est cependant critiquée par Cl. CALAME (2003a), p. 29.

89. Nous ne prenons pas position sur la perspective évolutionniste impliquée par ce concept. Elle est critiquée par J. S. LA FONTAINE (1986), p. 20 et s. ; Cl. CALAME (2003a), p. 36.

90. Sur les difficultés que comportent cette notion, voir par ex. A. BRELICH (1969), n. 13, p. 54-55 ; J. S. LA FONTAINE (1986), p. 38-57.

91. Après les travaux de M. ELIADE (voir par ex. [1959 (1992)], p. 16, p. 44-47), on a eu tendance aussi à rechercher en elles les étapes symboliques de la mort et de la résurrection de l'initié. Pour une critique de l'origine de cette interprétation et de son application systématique, voir J. S. LA FONTAINE (1986), p. 22-23.

abusif et réducteur à ce schéma ⁹² et les anthropologues tendent aujourd'hui à souligner les différences d'une pratique initiatique à l'autre et d'une communauté à l'autre ⁹³. Nous ne proposerons donc pas à notre tour un paradigme rigide que nous retrouverions artificiellement dans les textes de Conon et Pausanias et ne prétendons pas non plus que ceux-ci reflètent exactement un type d'initiation spécifique déjà bien identifié. Nous constatons simplement que ces récits comportent des traits qui rappellent certains points reconnus par les chercheurs comme communs ⁹⁴ aux initiations collectives dites tribales, et qui peuvent aussi se retrouver dans les initiations assurant l'appartenance à des associations secrètes, en l'occurrence à des sociétés masculines de chasseurs, de guerriers, et de desservants d'un dieu ⁹⁵.

Ces points communs sont les suivants ⁹⁶ :

a. les individus concernés sont soumis à une période de séparation spatiale et sociale de la société habituelle, et regroupés avec leurs pairs (les sexes étant ainsi séparés).

92. L'emploi réducteur et déformé du modèle proposé par A. Van Gennep, que dénonce Cl. CALAME (1992, p. 103-104 et 2003a, p. 18, 24, 38), consiste à rassembler en une séquence unique les rites de séparation, marge et agrégation qu'A. Van Gennep distingue comme différentes catégories de rites de passage ; à limiter ce schéma aux seuls rites d'initiation tribale (c'est-à-dire aux rites relatifs à une communauté et ne concernant que les adolescents) ; à transposer ce schéma à la plupart des initiations (initiations aux mystères, à une fonction rituelle, et tout processus éducatif en général) ; et enfin à le projeter sur le mythe.

93. Voir par ex. l'ouvrage de J. S. LA FONTAINE (1986), qui distingue nettement les initiations des adolescents de celles aux associations secrètes, aux rites d'une société, aux communautés religieuses, etc.

94. Nous ne prétendons pas à leur universalité. Nous les utilisons simplement comme des points de repère nous permettant de lire les textes qui nous parviennent dans une perspective comparative. Sur l'aspect « opératoire » des modèles fournis pour comprendre l'initiation, voir Cl. CALAME (2003a), p. 54.

95. Cl. CALAME (2003a) met en garde contre la confusion entre l'initiation tribale et l'initiation permettant d'entrer dans un groupe spécifique. Il apparaît cependant que les mythes concernés ont des traits du premier type d'initiation qui peuvent se retrouver dans le deuxième type. Nous le constatons simplement : ces traits communs sont précisément ceux qui nous permettent de parler d'initiation à propos des épisodes relatés par Conon et Pausanias. Nous n'entrons pas ici dans le débat qui tend à déterminer si l'un des types d'initiation dérive de l'autre. Sur la discussion relative à une dépendance génétique des sociétés secrètes aux initiations tribales (ou inversement), voir A. BRELICH (1969), n. 13, p. 54-55.

96. Nous nous appuyons ici sur les études de A. VAN GENNEP (1909, p. 93-163) ; A. BRELICH (1969, p. 32-44) ; H. PATZER (1982, p. 68-70) ; J. S. LA FONTAINE (1986) ; A. MOREAU (1992). Nous proposons à dessein une synthèse abstraite et concise, notre but étant simplement de donner les quelques points de repère qui autorisent à parler d'initiation. L'étude des textes permettra l'examen de détails.

b. Cette période dite de « marge » depuis A. Van Gennepe (dans le cadre des initiations des jeunes gens) implique souvent une vie différente de la vie normale et prépare le candidat à l'initiation à devenir le membre accompli de la société à laquelle il doit appartenir. Les moyens employés à cette fin diffèrent d'une communauté à l'autre : il peut s'agir d'une mise à l'épreuve, d'un apprentissage ou d'une instruction sur le rôle nouveau à tenir, d'un enseignement sur les traditions et rites de la communauté concernée, ou encore de rites (danses, chants, sacrifices, etc.) destinés à opérer la transformation de l'initié, voire sa communication avec la divinité concernée.

c. Dans ce cadre peut intervenir une relation pédérastique dont la valeur pédagogique ou rituelle est controversée⁹⁷ : elle a lieu dans le cadre des initiations tribales⁹⁸, mais aussi dans celui des associations guerrières et cynégétiques⁹⁹.

d. Le secret est généralement de mise sur cette période et partagé par les seuls initiés.

e. L'entrée dans la nouvelle condition peut être marquée par un signe visible (nouveau vêtement, marque corporelle, sacrifice, etc.).

Cette liste, volontairement abstraite et schématique, vise simplement à fournir quelques points de repères. L'analyse de détails viendra préciser le type d'initiations auxquelles font allusion les récits de Conon et Pausanias¹⁰⁰. Nous ne prétendons pas que ces récits reflètent précisément des rites d'initiation dite tribale : ils concernent des hommes qui ne sont visiblement pas des adolescents puisqu'ils sont mariés. Ils font peut-être davantage allusion aux rites d'initiation de sociétés masculines de chasseurs, guerriers, voire d'adorateurs d'un dieu qui ne serait alors pas nommé. Nous ne prétendons pas non plus qu'ils rendent compte de traditions

97. A. BRELICH (1969), p. 35 et n. 100, p. 84 ; A. MOREAU (1992), p. 230.

98. Sur cette expression, A. BRELICH (1969), p. 14. Ce type d'homosexualité initiatique, concernant la Grèce, fait l'objet des études de B. SERGENT (1984 et 1986). Voir aussi J. N. BREMMER (1989) ; Cl. CALAME (2003b). L'attribution aux Doriens de l'origine de cette pratique date de l'étude de E. BETHE (1907), mais elle est remise en cause par K. J. DOVER (1982), p. 225-239, J. N. BREMMER (1980), B. SERGENT (1984, p. 239-242, 285-296 ; 1986, p. 9) et Cl. CALAME (1996a, p. 121, n. 37), qui montrent non seulement que la pédérastie à vocation initiatique concerne toute la Grèce, mais est attestée chez d'autres peuples, et peut-être pas simplement des peuples indo-européens.

99. Voir par ex. B. SERGENT (1984), p. 54.

100. Il semble ici permis de rechercher un schéma rituel derrière les mythes évoqués, puisque Conon et Pausanias tendent précisément à rendre compte de traditions locales qui se donnent des mythes étiologiques.

archaïques : leur relation par des auteurs du début de notre ère interdit de le conclure trop vite. Mais, même s'il n'est pas possible de déterminer avec exactitude le type d'initiations qu'ils évoquent ¹⁰¹, ces deux récits font sans aucun doute d'Orphée l'initiateur d'une communauté masculine.

3. b. *L'initiateur à Libèthres.*

Conon, fr. 45 (Photius, Bibliothèque, III 186, 140 a 20-b15)

L'image d'Orphée initiateur des hommes en armes (guerriers ou chasseurs) apparaît une première fois dans une narration de Conon préservée par Photius ¹⁰².

Au début de notre ère, Conon ¹⁰³ compose un recueil de cinquante récits à l'intention du roi Archeolaüs Philopator ¹⁰⁴ dans lequel il reprend les légendes les plus en faveur auprès des poètes savants des époques précédentes. Comme Callimaque et Apollonios de Rhodes, il manifeste une préférence pour les mythes de fondation, un vif intérêt pour les étologies relatives aux cultes et un extrême rationalisme. Son attention se porte sur les légendes locales concernant la partie de l'empire romain gouvernée par son dédicataire et donc plus particulièrement sur la Grèce du Nord et la Thrace. La quarante-cinquième histoire de cette anthologie est consacrée à Orphée :

Ἡ μὲ' ὡς Ὀρφεὺς ὁ Οἰάγρου καὶ Καλλιόπης μιᾶς τῶν Μουσῶν,
ἐβασίλευε Μακεδόνων καὶ τῆς Ὀδρυσίδος, ἐπετήδευε δὲ μουσικῆν,

101. Étant donné, entre autres, comme nous le verrons, le statut du témoignage fourni, rend-il vraiment compte d'une tradition ancienne locale ? Ou plutôt d'une appropriation locale du personnage et des aspects légendaires qui l'entourent ? Ou bien s'agit-il d'une interprétation grecque qui présente Orphée dans son rôle traditionnel de guide d'initiations religieuses ?

102. Voir l'introduction de R. Henry à la *Bibliothèque*, I, Cerf, 1959. Le contexte de rédaction, fictif ou réel, de cette immense anthologie qu'est la *Bibliothèque* du patriarche du IX^e siècle byzantin est le suivant (I, 1-22). Désigné pour une ambassade en Orient, Photius dit s'être résolu, à la demande de son frère Tarasius, qui se désolait de son absence, à rassembler ses souvenirs sur les livres lus durant cette séparation. Les notices qu'il consigne sont tantôt des extraits littéraires, tantôt des sommaires où il s'approprie avec une grande aisance le style de l'écrivain dont il résume les œuvres. Sa virtuosité est telle qu'il s'imprègne de la manière d'écrire de ses modèles sans jamais les copier. Cette particularité doit nous rester en mémoire lorsque nous abordons l'œuvre de Conon, qui ne nous est transmise que par l'intermédiaire de la *Bibliothèque*. Même si, à la fin de son *codex*, le savant byzantin juge du style de son modèle, il a pu ne pas le citer et en produire lui-même un abrégé fidèle tant au fond qu'à la forme.

103. Sur Conon, E. MARTINI (1922) ; A. HENRICH (1987), p. 244-247 ; M. K. BROWN (2002).

104. Voir la dédicace chez Photius, *Bibliothèque*, III, 186, 130 b. Archeolaüs est roi de Cappadoce de 36 avant J.-C. à 14 après J.-C. et meurt en 17.

καὶ μάλιστα κιθαρωδίαν. Καί (φιλόμουσον γὰρ τὸ Θρακῶν καὶ Μακεδόνων γένος) ἤρσεν ἐν τούτοις διαφερόντως τῷ πλήθει. Κατέσχε δὲ δόξα ὡς εἰς Ἄιδου κατάβου ἐρωτὶ τῆς γυναικὸς Εὐρυδικῆς, καὶ ὡς τὸν Πλούτωνα καὶ τὴν Κόρην ῥάδαίς γοητεύσας, δῶρον λάβου τὴν γυναῖκα· ἀλλ' οὐ γὰρ ὄνασθαι τῆς χάριτος ἀναβωσκομένης, λαθόμενον τῶν περὶ αὐτῆς ἐντολῶν. Οὕτω δὲ θέλγειν καὶ κατακληλεῖν αὐτὸν ῥάδαίς εἶναι σοφῶν, ὡς καὶ θηρία καὶ οἰωνοὺς καὶ δὴ καὶ ξύλα καὶ λίθους συμπερινοστεῖν ὑφ' ἡδονῆς. Τελευτᾷ δὲ διασπασαμένων αὐτὸν τῶν Θρακίων καὶ Μακεδόνων γυναικῶν, ὅτι οὐ μετεδίδου αὐταῖς τῶν ὀργίων, τάχα μὲν καὶ κατ' ἄλλας προφάσεις. Φασὶ δ' οὖν αὐτὸν δυστυχήσαντα περὶ γυναῖκα πᾶν ἐχθῆραι τὸ γένος. Ἐφοῖτα μὲν οὖν τακταῖς ἡμέραις ὀπλισμένων πλήθος Θρακῶν καὶ Μακεδόνων ἐν Λιβήθροις, εἰς οἴκημα ἐν συνερχόμενον μέγα τε καὶ πρὸς τελετὰς εἰδ' ποιημένον. Ὅποτε δ' ὀργιάζειν εἰσίασι, πρὸ τῶν πυλῶν ἀπετίθεσαν τὰ ὄπλα. Ὁ αἱ γυναῖκες ἐπιτηρήσασαι καὶ τὰ ὄπλα ἀρπασάμεναι, ὑπ' ὀργῆς τῆς διὰ τὴν ἀτιμίαν τοὺς τε προσπίπτοντας κατεργάσαντο, καὶ τὸν Ὀρφέα κατὰ μέλη ἔρριψαν εἰς τὴν θάλασσαν σποράδην. Λοιμῶ δὲ τῆς χώρας, ὅτι μὴ ἀπητήθησαν δίκην αἱ γυναῖκες, κακουμένης, δεόμενοι λωφῆσαι τὸ δεινόν, ἔλαβον χρησμὸν τὴν κεφαλὴν τὴν Ὀρφέως ἦν ἀνευρόντες θάψωσι, τυχεῖν ἀπαλλαγῆς. Καὶ μόλις αὐτὴν περὶ τὰς ἐκβολὰς τοῦ Μέλητος δι' ἀλιέως ἀνεύρου ποταμοῦ, καὶ τότε ἄδουσαν καὶ μηδὲν παθοῦσαν ὑπὸ τῆς θαλάσσης, μηδέ τι ἄλλο τῶν ὅσα κῆρες ἀνθρώπιναι νεκρῶν αἴσχη φέρουσιν, ἀλλ' ἐπακμάζουσαν αὐτὴν καὶ ζωϊκῶ καὶ τότε αἵματι μετὰ πολὺν χρόνον ἐπανθοῦσαν. Λαβόντες οὖν ὑπὸ σήματι μεγάλῳ θάπτουσι, τέμενος αὐτῷ περιείρξαντες, ὃ τέως μὲν ἠρῶν ἦν, ὕστερον δ' ἐξενίκησεν ἱερὸν εἶναι· θυσίαις τε γὰρ καὶ ὕσσις ἄλλοις θεοὶ τιμῶνται γεραίρεται· ἔστι δὲ γυναιξὶ παντελῶς ἄβατον.

Voilà ce que raconte la quarante-cinquième histoire. Orphée, fils d'Æagre et de Calliope, l'une des Muses, était roi des Macédoniens et du pays des Odryses. Il pratiquait la musique, et surtout l'art de la cithare. Or, comme les peuples de Thrace et de Macédoine sont amateurs de musique, il plaisait chez eux tout particulièrement à la foule. Mais ce qui prévalut, ce fut sa réputation d'être descendu dans l'Hadès par amour pour sa femme Eurydice et, après avoir réussi à ensorceler Pluton et Corè par des chants, d'avoir obtenu sa femme en cadeau. Cependant, il ne put profiter de la faveur de la voir ressuscitée¹⁰⁵, parce qu'il avait oublié les prescriptions émises à son sujet. Il était si habile à charmer et à envoûter par des chants, que bêtes, oiseaux, arbres et pierres, sous l'effet du plaisir, l'accompagnaient en tournant autour de lui. Il finit déchiré par les femmes de Thrace et de Macédoine parce qu'il ne leur avait pas donné part à ses mystères – peut-être aussi pour d'autres raisons. Car on dit que pour avoir été

105. C'est dans une hypallage comme τῆς χάριτος ἀναβωσκομένης que l'on comprend ce que veut dire Photius lorsqu'il parle du style concis et peut-être pas toujours facile d'accès de Conon.

éprouvé par le malheur relatif à sa femme, il se mit à haïr toute la gent féminine. — Cela étant, venait à lui, à Libèthres, selon des jours fixés, une foule de Thraces et de Macédoniens en armes qui se réunissait dans une grande maison bien conçue pour des initiations. À chaque fois qu'ils rentraient pour pratiquer les mystères, ils déposaient les armes devant les portes. Les femmes, qui l'avaient remarqué, s'emparèrent des armes et, sous l'effet d'une colère née du mépris qu'on leur témoignait, tuèrent ceux qui leur tombaient sous la main. Elles mirent Orphée en pièces et dispersèrent ses membres dans la mer. Une peste ravagea alors la région parce qu'on n'avait pas réclamé justice aux femmes. Aux habitants qui demandaient que le fléau cessât, l'oracle répondit qu'ils en seraient délivrés quand ils auraient trouvé et enterré la tête d'Orphée. Ce n'est qu'avec peine qu'ils la retrouvèrent, à l'embouchure du fleuve Mèlès, grâce à un pêcheur. Elle chantait encore, n'ayant rien souffert de la mer et n'ayant subi aucun autre des outrages que les génies de la mort attachés aux hommes infligent aux cadavres. Elle était au contraire au comble de sa fraîcheur et, après un si long temps, s'épanouissait dans la fleur que donne le sang vivant même dans ce cas. Ils la prirent donc et l'enterrèrent sous un grand tombeau qu'ils entourèrent d'un enclos sacré. Pendant un temps, celui-ci fut un temple de héros ; plus tard, il passa au statut de sanctuaire. Y sont en effet offerts les sacrifices et autres rites dont on honore les dieux. Il est néanmoins absolument interdit aux femmes d'y pénétrer¹⁰⁶.

Il s'agira ici de voir comment Conon, tendant à rendre compte d'une tradition locale, présente Orphée à la tête d'une association masculine et plus précisément d'hommes en armes, réunis pour ce qu'il semble présenter comme des rites religieux. Une fois analysé le cadre mythologique et étimologique du récit, il sera possible de dégager les éléments qui contribuent à peindre Orphée en initiateur des hommes par excellence.

3. b. 1. *Un récit étimologique à deux niveaux*

Le récit de Conon est construit sur une double étimologie. La structure de la narration répond d'une part à l'exigence externe d'expliquer une tradition locale qui comporte deux éléments : la présence d'un sanctuaire d'Orphée à Libèthres et son interdiction aux femmes. Elle propose pour cela une justification, elle-même dédoublée, qui résout d'autre part l'énigme cette fois interne au mythe : la question de savoir pourquoi le citharède a été mis à mort par des femmes. La première de ces deux étimologies est donc logiquement traitée après la seconde. Elles seront abordées dans leur ordre d'apparition après une brève description du cadre mythique¹⁰⁷ dans lequel Conon les insère.

106. Frr. 527 I, , 931 I, 934 I, 954 I, 974 I, 988, 1039, 1061, 1080 Bernabé.

107. Pour les références précises aux éléments mythiques évoqués dans ce passage, voir le commentaire de M. K. BROWN (2002), p. 302-308.

Avant de procéder au développement de l'étiologie externe à la légende, Conon, en mythographe, énumère les éléments caractéristiques du mythe d'Orphée. L'effet de résumé produit par les premières lignes peut néanmoins être l'œuvre de Photius. Sont ainsi rappelés la naissance et les origines du citharède, sa catabase et le charme exercé par son chant sur la nature. À l'exception de ce qui concerne le récit étiologique en lui-même, Conon se montre très circonspect. Le σοφόν destiné à décrire l'« habileté » à séduire caractéristique du chanteur reflète une rationalisation critique du prodige qui n'est pas sans annoncer le devenir du poète en σοφιστής menaçant l'ordre politique sous d'autres plumes¹⁰⁸. Mais cette prise de distance est plus évidente dans la relation de la descente aux Enfers, présentée comme une δόξα et marquée par l'emploi du participe γοητεύσας – terme qu'il est difficile d'entendre de manière neutre, même si le compilateur n'ajoute aucune remarque. Soit Conon lui-même, soit sa source fait preuve de ce recul ; à moins que Photius, dans son résumé, n'intègre la notion d' « ensorcellement », trahissant par là une réminiscence des traditions hostiles à Orphée. Il faut noter en outre que, pour concilier tous les lieux géographiques attachés à la légende qu'il relate, le compilateur fait du citharède le roi des Macédoniens *et* des Odryses avant d'associer par deux fois Thraces et Macédoniens : les trois nationalités prêtées au poète trouvent ainsi leur justification dans l'extension d'un royaume sans doute aux dimensions de celles du dédicataire.

Après l'établissement du cadre mythique habituel revu par un esprit critique et pragmatique, vient la mention, tout aussi conventionnelle, mais fondamentale à l'économie de la narration, du déchirement par les femmes. À ce stade, Conon abandonne le rappel légendaire pour entrer dans l'étiologie interne au récit. Deux raisons sont données au crime : le refus d'Orphée de laisser les femmes prendre part à ses rites ; la haine du citharède à l'encontre de leur gent, causée par la souffrance relative à son épouse. La première seule donne lieu à un développement destiné à expliquer les particularités rituelles de Libèthres. Avant de l'analyser, il faut remarquer que la seconde se présente comme un ajout¹⁰⁹. Cet appendice est

108. Le terme σοφιστής sera employé par Clément dans le *Protreptique*, I, 1, 1 (à la suite de Platon qui laisse Protagoras parler de l'art sophistique d'Orphée). Strabon tend quant à lui à présenter Orphée comme une menace politique dans le fr. 18 (sur ce texte, A. BERNABÉ [2001] ; Fabienne JOURDAN [2008], p. 10-13).

109. La mention de la catabase venait déjà rompre le lien entre l'évocation des dons musicaux du citharède et celle de ses prouesses au sein de la nature. Ici, la rupture narrative est plus évidente. La coordination μὲν οὖν en effet introduit l'explication annoncée par la proposition introduite par ὅτι et mise ensuite en suspens. Les lignes intermédiaires ont tout d'une insertion qui s'intègre mal au propos. Le balancement en μὲν ... δέ unissant les deux phrases qui la constituent révèle

révélateur : il indique qu'à l'époque d'Auguste où écrit le mythographe, les versions virgilienne et ovidéenne du mythe s'imposent et ne peuvent plus être tues ¹¹⁰, même si les sources directes de Conon ne portent vraisemblablement pas la trace de cette histoire. Il serait peut-être aussi permis de penser, même si cela est moins probable, que le savant byzantin ajoute lui-même à son modèle un renvoi à cette explication alors la plus célèbre au IX^e siècle.

Il ressort de ce « bricolage », caractéristique de l'œuvre « à deux plumes » d'un compilateur et d'un abrégiateur, que la source hellénistique à laquelle a puisé Conon relatait sans doute seulement le mythe étologique relatif à l'exclusion des femmes du sanctuaire de Libèthres et éventuellement à la présence du tombeau d'Orphée en ces lieux. Cette explication qui vise un phénomène externe à la légende retient aussi vraisemblablement le principal intérêt du narrateur. Il n'est néanmoins pas facile de déterminer lequel de l'élément légendaire ou de l'interdit rituel est premier ¹¹¹. Dans le second cas, Orphée aurait été perçu comme un initiateur avant même que n'apparaisse la version du mythe où il est mis en pièces par les femmes. Il est cependant concevable que la source de Conon ait elle-même fait un amalgame. Elle aurait adapté la légende du fameux citharède à une tradition locale afin de le donner *a posteriori* à celle-ci pour héros tout en prétendant, pour accréditer ce remaniement à la gloire du lieu, pouvoir désigner le tombeau du chancre.

Ainsi, tout en mêlant la compilation d'éléments légendaires appartenant à différentes époques à une légère prise de distance non moins traditionnelle, Conon bâtit un récit à vocation étologique évidente, destiné avant tout à expliquer la coutume locale d'exclusion des femmes du sanctuaire de Libèthres. Par répercussion, son texte livre une seconde étologie chargée d'éclairer le conflit entre Orphée et celles-ci (conflit censé être à

une cohérence qui leur est uniquement propre. L'expression κατ' ἄλλας προφάσεις suggère que Conon – ou Photius, qui l'abrège – omet d'autres explications de cette mise à mort. Il éprouve pourtant le besoin de faire allusion au chagrin successif à la mort d'Eurydice.

110. Voir J. N. BREMMER (1991), p. 22.

111. Fr. Graf relève d'autres exemples de ce type d'exclusion justifiée par un meurtre mythique perpétré (directement ou non) par une épouse. À Clazomènes, on expliquait une telle exclusion par la trahison qu'Hermostime aurait subie de la part de sa femme et qui aurait préludé à sa mort. À Tarente, au sanctuaire des Agamemnonides, le bannissement des femmes était rattaché au crime de Clytemnestre. Dans d'autres cultes locaux comme ceux d'Achille ou d'Hercule, il indique l'existence d'une association d'hommes avec leurs rituels initiatiques (Fr. GRAF [1985], p. 391-392).

l'origine de cet interdit) et contribue peut-être à associer le citharède à ce sanctuaire – à moins qu'un tel lien n'ait déjà été tissé par la source du compilateur ou la tradition locale elle-même. Sa description de la présence exclusive du chanfre parmi les hommes comporte alors tous les traits qui permettent de voir en Orphée l'initiateur de ces derniers.

3. b. 2. *Orphée, l'initiateur des hommes en armes.*

Le récit de Conon et les étapes d'un processus initiatique

La raison du meurtre d'Orphée privilégiée par Conon sanctionne l'image du citharède à la tête d'une association masculine. La narration confirme alors d'un côté le chanfre dans son rôle d'initiateur des hommes par excellence – ceux qui portent les armes – et retrace de l'autre les étapes d'un processus initiatique. Dans les deux cas, la tradition locale est relatée dans des termes caractéristiques d'une interprétation grecque.

Conon rapporte d'abord les éléments légendaires qui contribuent au prestige d'Orphée. La description initiale prépare ainsi l'image de celui-ci comme le chef chargé de l'initiation des hommes en armes (ὀπλισμένων πλήθος Θρακῶν καὶ Μακεδόνων), derrière lesquels on peut reconnaître des guerriers ou éventuellement des chasseurs. Le narrateur insiste sur le haut rang politique et social de son héros, placé d'emblée dans la classe dirigeante et sans doute perçu comme gratifié de la proximité des dieux. Le citharède est en effet désigné comme un roi (ἔβασίλευε) qui gouverne un territoire immense. Cette association de la royauté et de la musique a plusieurs sens. Elle signifie sans doute d'abord qu'Orphée est cher aux dieux¹¹² – ce qui confère à ce fils de la Muse un statut privilégié pour guider une initiation. Dans le contexte d'une adresse à un souverain cultivé et lui-même écrivain, elle surenchérit sur l'éclat du poète qui rejaillit sur le destinataire. Elle contribue du moins à faire de lui un personnage en vue, capable de s'attirer une foule d'adeptes¹¹³. Cette mention des pouvoirs politiques du citharède rappelle deux autres textes. Dans sa première narration¹¹⁴, Conon explique d'une part que Midas est allé « écouter » Orphée sur les monts de Piérie et a tiré de ce séjour de « nombreux arts » qui lui permirent ensuite de commander aux Briges¹¹⁵. Un passage de

112. Un lecteur me fait remarquer en effet qu'au dernier stade de l'incarnation des âmes, chez Empédocle, se trouvent les devins, princes, médecins et chanteurs d'hymnes. L'association du pouvoir royal et des dons musicaux peut ainsi relever d'une tradition grecque ancienne (sans compter qu'Orphée est ailleurs présenté aussi comme guérisseur et que sa qualité de fils de la Muse le prédispose à ce rôle).

113. ἤρεσκεν ἐν τούτοις διαφερόντως τῷ πλήθει.

114. Photius, *Bibliothèque*, III, 186, 1.

115. Ὀρφῆως κατὰ Πιέριαν τὸ ὄρος ἀκροατῆς γενόμενος [...] πολλαῖς τέχναϊς Βριγῶν βασιλεύει.

Strabon, d'autre part, opère semblable association du pouvoir politique et des dons musicaux, bien que dans une perspective critique (fr. 18), puisqu'il dénonce en Orphée un intrigant qui abuse des charmes de sa musique pour circonvenir les foules¹¹⁶. Mais le fonds légendaire qui fait du citharède un homme susceptible de diriger la masse semble le même. Strabon l'évoquant aussi à propos d'une histoire rattachée à la localité voisine de Libèthres, Dion, il n'est pas impossible qu'il appartienne à la tradition locale, même s'il semble relever d'une lecture grecque devenue courante du rôle prêté à Orphée. Le rappel mythique de la descente aux Enfers s'ajoute enfin à l'évocation de cette suprématie sociale et religieuse pour confirmer le citharède dans son rôle d'initiateur : Orphée a déjà subi le passage symbolique de la mort à la vie. Mêlant les éléments de la légende à d'autres peut-être hérités de la tradition locale qu'il relate, Conon prête ainsi à Orphée toutes les qualités qui font de lui un homme suffisamment digne et éprouvé pour instruire les futurs autres dirigeants, ici peut-être les guerriers détenteurs du pouvoir après le roi.

Les cérémonies, dont le citharède exclut les femmes, comportent alors les traits d'une institution initiatique dont l'aspect rituel est très marqué. La mention des jours fixes pour ces réunions masculines et l'évocation d'un espace consacré, unique, suffisamment grand pour recevoir la foule concernée et destiné uniquement à ces occasions, fixent le cadre. La dimension discriminatoire du rassemblement est soulignée par l'admission des seuls hommes en armes, qui n'en représentent pas moins « une foule », parce qu'il s'agit vraisemblablement de tous les membres masculins de la tribu en âge de combattre. L'idée du secret, quant à elle, est présente dans le fait que les femmes ne sont pas informées du sens de la réunion – ce qui alimente sans doute leur violence. À cela s'ajoute que Conon s'adonne vraisemblablement à une interprétation grecque de la légende locale qu'il relate pour lui donner un aspect religieux non seulement familier à son lecteur, mais indissociable de la figure d'Orphée. Il évoque en effet d'une part des τελεταί dont la tradition grecque a confié l'origine à Orphée¹¹⁷, et

116. Au point que Fr. GRAF (1987, p. 89) a vu dans la notice de Strabon une simple transposition du meurtre par les femmes dans un cadre politique. La lecture de Fr. Graf s'appuie néanmoins sur une traduction du participe ὑπιδομένους qui ne nous semble pas juste. Il donne au moyen le sens passif de « qui sont méprisés » et pense qu'est là attribué aux hommes le sentiment des femmes d'après les autres versions du mythe. Il paraît cependant plus adapté au contexte de laisser au moyen son sens habituel de « ayant soupçonné », le participe régissant en outre les deux compléments à l'accusatif ἐπιβουλήν et βίαν.

117. Voir par ex. Aristophane, *Grenouilles*, v. 1032 (fr. 510, 547 et 626 I Bernabé). Chez le comique, ces τελεταί renvoient sans doute aux mystères d'Éleusis (sur l'association d'Orphée à ces mystères, voir I. M. LINFORTH [1941], p. 189-197 ;

d'autre part des ὄργια qui, comme les τελεταί, renvoient souvent aux cultes pratiqués en l'honneur de Dionysos¹¹⁸, eux aussi considérés traditionnellement comme célébrés sous l'égide du citharède. Grâce à ces termes est ainsi esquissé un cadre religieux où Orphée s'impose nécessairement comme initiateur.

Ce contexte une fois mis en place, le récit du meurtre fournit un mythe censé être à l'origine d'épreuves initiatiques dont l'élément le plus caractéristique semble être l'inversion des rôles qui s'y opère. Les hommes en armes doivent en effet laisser celles-ci devant les portes¹¹⁹. Cet acte rituel indique vraisemblablement que le séjour dans la demeure sacrée implique pour eux une perte provisoire de leurs attributs essentiels. Ce sont de ces mêmes armes que les femmes alors s'emparent dans leur furie. L'étude des processus initiatiques pratiqués dans diverses tribus ou décrits dans différents mythes a précisément montré qu'une épreuve traditionnelle dans ces occasions consiste à faire provisoirement prendre aux jeunes gens le rôle du sexe opposé¹²⁰. L'individu qui passe celle-ci avec succès est ensuite confirmé dans la puissance qui lui revient en propre. Rappelons que la vengeance des hommes décrite par Phanoclès produisait le rétablissement d'un ordre encore plus strict après la punition du meurtre sacrilège. Ici, les femmes n'ayant pas été directement châtiées, un fléau vient signaler le

Fr. GRAF [1974], p. 22-39), mais toutes les τελεταί rattachées au nom d'Orphée ne désignent pas nécessairement Éleusis : sont aussi évoqués par ce terme, par ex., les rites dionysiaques parfois présentés comme menés sous son égide (voir, par ex., Diodore de Sicile, I, 23, 2-3, fr. 48 III, 327 IV, 497 IV Bernabé). Le terme τελεταί sert plus généralement à désigner toutes les pratiques, qui, distinctes des rites officiels de la cité, proposent une rencontre personnelle et salvatrice avec la divinité (voir W. BURKERT [1987 (2003)], p. 15-33). Faire d'Orphée le maître de τελεταί est ainsi la manière la plus traditionnelle et banale de lui conférer un rôle religieux sans avoir à se prononcer sur la ou les divinités honorées dans ce cadre (même si un Grec pense sans doute au cadre éleusinien ou dionysiaque). Par cette image, Conon teinte du moins de couleurs grecques la tradition étrangère qu'il relate.

118. Ce sont précisément les termes qui apparaissent dans les *Bacchantes*. Sur leur emploi dans le cadre des rites dionysiaques, voir par ex. R. TURCAN (1992).

119. Ce détail peut aussi découler du fait que les femmes ont besoin d'armes pour tuer les hommes. Ce récit pourrait alors être rapproché de celui relatif au crime des Lemniennes qui tuèrent tous les hommes de leur île (au sud de la Thrace), jalouses du fait que leurs maris soient allés en Thrace chercher d'autres femmes parce qu'elles avaient elles-mêmes été punies de *dysosmie* (mauvaise odeur) par Aphrodite pour avoir négligé son culte (sur ce mythe, voir G. DUMÉZIL [1924 (1998)]). Il n'en demeure pas moins que le fait qu'il s'agisse d'hommes en armes paraît un élément essentiel du récit puisque la mention des armes intervient deux fois à leur sujet et qu'elle permet de voir en eux des guerriers dont les femmes s'emparent provisoirement des attributs.

120. Sur cette pratique dans les rites dits de « passage » de l'adolescence à l'âge adulte, voir par ex. A. BRELICH (1969), p. 35 ; Fr. GRAF (1985), p. 407 ; A. MOREAU (1992), p. 201-204 ; J. N. BREMMER (1992), p. 192 ; L. BRISSON (1997), p. 57-60.

désordre à réduire. Après l'évocation de l'épisode fameux de la tête préservée de la corruption qui, à la suite du sacrilège, met le merveilleux au centre du récit¹²¹, l'acte réparateur est enfin mentionné : il s'agit du traditionnel ensevelissement qui met fin à la souillure. L'étiologie finale achève la description du processus initiatique. Deux transformations ont lieu. Les hommes en armes, par cette épreuve, deviennent les desservants de leur ancien éducateur auquel ils élèvent un tertre. Orphée, quant à lui, après avoir été déchiré comme une bête et avoir subi cette fois « concrètement » la mort, se voit d'abord confirmé dans son rôle de héros (fils d'une déesse et d'un mortel) par le sanctuaire qui lui est consacré, avant d'être promu au rang de dieu par le caractère sacré du lieu et le type de sacrifices offerts en son honneur.

Par le portrait d'Orphée à la fois proche des dieux et maître des hommes, la mention d'une institution fortement ritualisée, la détermination stricte du statut politique et social de ses participants (un roi puissant et sans doute ses guerriers), l'évocation d'une épreuve où se produit une inversion des rôles, la description d'un meurtre, dont la punition sanctionne le retour à l'ordre, et du passage de l'initiateur et de ses initiés au statut religieux auquel les prédisposait la cérémonie secrète telle qu'elle est relatée, Conon décrit un processus initiatique sans doute caractéristique d'une tradition locale, mais dont il rend compte dans les termes de sa culture hellénique. Par ce procédé, Orphée est présenté comme l'initiateur des hommes, fonction qui lui a peut-être été attribuée par les indigènes du lieu et que Conon du moins justifie en présentant le citharède d'une manière qui est familière à son lecteur comme maître des ὄργια et τελεταί¹²².

3. c. *L'initiateur chez les Thraces. Pausanias, Périégèse, IX, XXX*

Environ deux siècles après Conon, Pausanias témoigne à son tour de cette représentation d'Orphée lorsqu'il rend compte d'une autre tradition attachée à la même région. Son rapport unit l'image critique du citharède héritée de Platon aux notices des géographes, comme celles de Strabon, afin d'expliquer l'origine des coutumes et monuments rencontrés sur

121. Sur les légendes des têtes coupées en Grèce, voir A. MOREAU [1997] (1999).

122. La réputation qui s'attache au citharède d'avoir introduit la pédérasie chez les Thraces peut être issue d'une telle légende locale. Cette pratique aurait naturellement trouvé sa place dans les initiations évoquées. Phanoclès aurait alors peut-être adapté à son recueil un thème appartenant à une tradition sinon plus ancienne, du moins fortement localisée. Conon n'évoque néanmoins pas de relation de ce type, mais il décrit sans équivoque Orphée comme l'initiateur des hommes, dans un cadre qu'il rend familier à son lecteur.

l'Hélicon¹²³. Là, le Périégète visite le bois sacré des Muses où se trouve un bas-relief représentant les poètes et musiciens célèbres dont Linos, Thamyris, Arion, Hésiode et Orphée¹²⁴. La sculpture évoque les deux traits caractéristiques de ce dernier : elle le place, comme fondateur religieux, aux côtés de la *Τελετή* personnifiée¹²⁵ ; elle le présente, en tant que citharède, entouré d'animaux de pierre qui, fascinés, l'écoutent chanter. Cette description est l'occasion pour Pausanias de rappeler tous les éléments légendaires sur le sujet. Le récit est marqué par une extrême rationalisation et un profond souci étologique. Notre analyse concernera uniquement le passage relatif à la tradition locale qui fait d'Orphée l'initiateur d'un groupe d'hommes mis à mort par les femmes thraces. Une brève description de la structure de la narration s'impose néanmoins au préalable. Elle permettra de saisir clairement le cadre dans lequel s'inscrit cette représentation du citharède.

3. c. 1. *Rationalisation du mythe d'Orphée par Pausanias*

Pausanias commence par un rappel mythologique succinct de la carrière d'Orphée (généalogie, charme des animaux, descente aux Enfers), auquel il refuse d'emblée tout crédit et qu'il désigne explicitement comme appartenant à la tradition des Grecs. La suite de son discours vise à démythifier ce tableau. Suivent en effet deux étologies relatives à la mort violente, schéma qui correspond aux types de rationalisation de cet épisode déjà signalés : une explicitation par la distance vis-à-vis des femmes ; une par le sacrilège. La première est la version locale qui va faire l'objet de notre analyse ; la seconde évoque le foudroiement provoqué par la révélation de formules, dans les mystères, à des hommes non encore initiés¹²⁶. Dans les deux cas, la mort violente appelle une explication rationnelle, le châtement divin n'étant pas donné par Pausanias comme indigne de croyance¹²⁷. Chaque proposition est par ailleurs mise à distance par le rappel qu'elle

123. Sur le cadre dans lequel Pausanias décrit l'Hélicon et sur le parcours « étologique » qu'il en propose, voir Cl. CALAME (1996b), p. 43-46. Nous ne commenterons pas ici l'ensemble de ce texte, ni les différentes versions de la légende d'Orphée qui y sont relatées afin de nous concentrer sur l'épisode qui fait d'Orphée l'initiateur des seuls hommes.

124. IX, XXX, 1-3.

125. Pausanias n'est pas plus explicite sur cette statue qui peut renvoyer au culte de Libèthres, aux mystères d'Éleusis (ce qui n'est pas impossible puisque les sculpteurs évoqués, Cephisodote, Strongylion et Olympiosthenes sont traditionnellement considérés comme appartenant à la fin du V^e siècle et au début du IV^e) ou plus généralement à la forme rituelle des *τελεταί*, dont nous avons déjà évoqué l'association traditionnelle à Orphée.

126. IX, XXX, 5.

127. P. VEYNE (1983), p. 108.

n'est que reproduction de la parole d'autrui. Après la mort du poète, c'est l'épisode de la catabase et de la seconde disparition d'Eurydice qui est rationalisée. La descente dans l'Hadès n'aurait été en réalité qu'un voyage vers un oracle de la mort et la disparition de la bien-aimée l'évanouissement d'un mirage¹²⁸ : Orphée aurait été persuadé, dans sa tristesse, que l'âme de son épouse le suivait et, en se retournant, il aurait fait se dissiper l'illusion¹²⁹. Après avoir ainsi « rendu raison » du mythe grec de manière interne, Pausanias renoue avec les traditions locales et fournit trois étologies externes : les épisodes ne sont plus explicités pour eux-mêmes, mais servent à rendre compte de l'existence de rites ou de monuments dans le pays visité. La première, très brève, rappelle le propos de Phanoclès sur Lesbos. En Thrace, la réputation du chant servirait à justifier une croyance populaire sur la qualité du chant des rossignols¹³⁰ à un endroit qui correspondrait à la celui de son tombeau¹³¹. Les deux autres, qui concernent la région de Piérie en Macédoine, répondent à un souci historique et géographique plus essentiel au projet de Pausanias. Elles ont pour vocation de concilier la présence du sanctuaire d'Orphée à Dion avec la tradition relative à Libèthres, les deux cités se disputant l'honneur d'avoir vu mourir le poète. La première de ces deux étologies consiste alors à expliquer la disparition du fleuve Hélicon de la région de Dion : celui-ci se serait enfoui sous terre par refus de purifier les femmes souillées par le sang du meurtre¹³². La seconde rend compte de la présence du tombeau d'Orphée par son transfert de Libèthres. Rappelons que Conon nomme ce dernier lieu comme le témoin de la mort du citharède. Or, Libèthres n'existe plus à l'époque de Pausanias.

Sans développer cette histoire dont le Périégète donne le détail¹³³, il faut néanmoins noter que l'écheveau demeure incohérent : Orphée n'a pu mourir à Dion s'il a d'abord été enterré à Libèthres. Cette concurrence entre les deux cités montre que chacune tend à adapter une légende célèbre à ses propres traditions pour glorifier son passé en le rattachant au héros grec. Cela est d'autant plus frappant qu'à Dion où la source de Strabon ne mentionne pas de meurtre par des femmes, deux siècles plus tard, cette dernière version fait autorité, comme plus conforme à la *doxa* mythologi-

128. Cette explication peut rappeler le passage du *Banquet* où Phèdre dit que les dieux n'ont montré à Orphée qu'un simulacre de son épouse.

129. IX, XXX, 6.

130. On se souvient que le rossignol est associé à Thamyras chez Platon, l'autre citharède thrace dont la statue aurait aussi été présente sur l'Hélicon.

131. IX, XXX, 6.

132. Cette version tend sans doute à relier la présence du tombeau au mythe selon lequel la tête du citharède doit être jetée dans un fleuve avant d'atteindre la mer.

133. IX, XXX, 9-11.

que du moment ¹³⁴. Cette remarque nous invite à ne pas conclure trop vite que la figure d'Orphée initiateur des hommes serait le modèle originel des versions ultérieures qui s'en seraient détachées pour suggérer un éloignement des femmes rédhitoire et une critique du pédéraste. L'image appartient à une tradition très localisée qui réadapte sans doute à ses propres coutumes une légende célèbre qu'elle s'approprie. À cela s'ajoutent le souci étimologique et l'origine grecque de ceux qui la rapportent. Nous proposons donc de la considérer à titre de variante plutôt que de source originelle, tout en lui accordant une attention particulière puisqu'elle offre un contrepoint idéal à la critique de Platon suivi par Clément d'Alexandrie.

3. c. 2. *Le rôle d'Orphée et de sa mort dans la formation des guerriers thraces*

Le récit de Pausanias contribue une fois encore à présenter le citharède, en Thrace, comme l'initiateur des seuls hommes – et plus précisément des guerriers – par les conséquences de son meurtre. Le Périégète donne en effet cette première version de la mort d'Orphée destinée, comme chez Phanoclès et Conon, à expliquer une coutume locale qui entérine la distinction des rôles masculins et féminins :

Ὁ δὲ Ὀρφεὺς ἐμοὶ δοκεῖν ὑπερεβάλετο ἐπὼν κόσμῳ τοὺς πρὸ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ μέγα ἦλθεν ἰσχύος οἷα πιστευόμενος εὐρηκέναι τελετὰς θεῶν καὶ ἔργων ἀνοσίων καθαρμοὺς νόσων τε ἰάματα καὶ τροπὰς μηνιμάτων θείων. Τὰς δὲ γυναϊκάς φασι τῶν Θρακῶν ἐπιβουλεύειν μὲν αὐτῷ θάνατον, ὅτι σφῶν τοὺς ἄνδρας ἀκολουθεῖν ἔπεισεν αὐτῷ πλανωμένῳ, φόβῳ δὲ τῶν ἀνδρῶν οὐ τολμᾶν ὡς δὲ ἐνεφορήσαντο οἴνου, ἐξεργάζονται τὸ τόλμημα, καὶ τοῖς ἀνδράσιν ἀπὸ τούτου κατέστη μεθυσκομένους ἐς τὰς μάχας χωρεῖν.

À mon avis, Orphée l'emportait sur ses prédécesseurs par la beauté de ses vers et il parvint à obtenir une grande puissance parce qu'on croyait qu'il avait découvert les initiations des dieux, les purifications des actions impies, les remèdes contre les maladies et les moyens de détourner les colères divines. On dit que les femmes complotèrent sa mort parce qu'il avait convaincu leurs maris de le suivre dans son errance, sans oser néanmoins le tuer, par peur de leurs maris. Mais après s'être gorgées de vin, elles osèrent commettre le crime. Depuis cet épisode, s'est établie chez les hommes la coutume d'aller ivres au combat (IX, XXX, 4-5) ¹³⁵.

L'analyse de ce passage visera à montrer comment la relation de la tradition locale présente ici Orphée comme l'initiateur des seuls hommes

134. J. N. BREMMER (1991), p. 22.

135. IX, XXX, 4 = 546, 551 et 1082 I Bernabé ; IX, XXX, 5 = 1004 III, 1040, 1046 III Bernabé.

dont la mort établit ces derniers dans leur véritable rôle de mâles : celui de combattants. Trois strates sont à distinguer dans ce récit dont la conjonction contribue à un tel portrait d'Orphée : la culture grecque de Pausanias sur laquelle s'ouvre le récit (première phrase) ; la coutume étrangère dont il veut rendre compte (dernière phrase) ; et l'épisode légendaire qui sert d'étiologie (au centre), composé sans doute à l'aide d'une légende locale interprétée selon les traditions grecques.

Après avoir rejeté trois épisodes mythiques qu'il estime indignes de croyance – la descendance divine, le charisme fascinant jusqu'aux bêtes sauvages et la descente aux Enfers ¹³⁶ –, Pausanias retient les éléments qui, selon lui, expliquent le prestige social et religieux d'Orphée : son talent de poète (dont il dit plus loin qu'il est le plus cher aux dieux) ¹³⁷ et les dons que lui prête la crédulité populaire, à savoir l'invention des τελεταί, des purifications, des remèdes et des moyens libérateurs des châtements divins ¹³⁸. Bien qu'il évoque ces dons avec une même distance critique que Platon eu égard aux charlatans se réclamant d'Orphée ¹³⁹ ou que Strabon vis-à-vis de ce dernier lui-même, il les laisse contribuer au portrait du poète thrace en initiateur puisqu'il leur confère la fonction étiologique d'expliquer pourquoi il a su convaincre les hommes. Par là, il pare du moins celui-ci des attributs religieux nécessaires à cette fonction dans le cadre d'une interprétation grecque de la tradition locale relatée.

Le compte rendu de la mise à mort d'Orphée unit alors traditions grecques et locales : le parcours accompli par Orphée avec les seuls hommes, présenté comme une errance, fait penser à une adaptation et inversion de scènes typiques des *Bacchantes* où ce sont cette fois les femmes qui, prises par la folie sacrée, parcourent les forêts sous l'égide du jeune prêtre en l'honneur de Dionysos. Le passage confirme du moins Orphée dans un rôle d'initiateur des hommes qui peut être compris par le lecteur grec. La séparation introduite entre les sexes semble alors être le premier élément caractéristique de l'initiation à l'œuvre. Par la formule dénonciatrice ἀντὶ πλανωμένων qui trahit sans doute le point de vue de Pausanias, mais aussi celui des femmes, l'errance évoquée est susceptible de plusieurs interprétations : l'interprétation grecque suggère elle-même une procession reli-

136. IX, XXX, 4, §1.

137. IX, XXX, 12.

138. Nous avons déjà rappelé l'attribution traditionnelle à Orphée de l'invention des τελεταί, mentionnée par Aristophane par ex. Platon évoque aussi des τελεταί, καθαρμοί, et délivrances (λύσεις) des châtements lorsqu'il décrit les activités des charlatans qui s'appuient sur les livres d'Orphée (*République*, II, 364 e 5-365 a 2). Des écrits sur les plantes et remèdes sont aussi souvent attribués au poète (voir fr. 784-799 Bernabé).

139. *République*, II, 364 e-365 a.

gieuse (en l'honneur d'un dieu qui ne serait pas nommé)¹⁴⁰, mais Pausanias rend peut-être ainsi compte de ce qui était à l'origine une expédition de chasseurs ou un entraînement au combat. L'incompréhension qui nourrit la violence témoigne une fois encore que le but de la réunion est vraisemblablement tenu secret. Comme le mythe sert une étymologie différente de celles de Conon et Phanoclès, il suit une voie elle aussi légèrement différente. La transgression qui donne lieu au meurtre rituel avant le rétablissement d'un ordre supérieur ne réside plus seulement dans l'inversion des rôles : les femmes continuent à craindre leurs époux. Elle intervient essentiellement par le biais de l'ivresse qui pousse à enfreindre les limites naturelles et sociales. Le vin donne à ces mêmes femmes la hardiesse de tuer un homme.

Pausanias ne s'attarde pas sur les suites narratives. Il ne s'intéresse à l'histoire que pour expliquer une coutume. Or c'est elle qui scelle indirectement le rôle d'initiateur prêté à Orphée. C'est par elle en effet que s'achève le processus initiatique suggéré puisqu'elle rétablit l'ordre violé. Mis provisoirement en danger par leurs épouses, les hommes adoptent le moyen qui a donné à celles-ci l'audace de les défier. Ils peuvent alors affronter les combats en toute certitude. Par l'épreuve de leur infériorité temporaire, ils ont acquis la confiance et le courage nécessaires à faire d'eux des guerriers accomplis. Fr. Graf propose de voir dans ce récit l'explication rationalisante d'une technique de combat archaïque (le *Kampfwut*)¹⁴¹ par laquelle les hommes de certaines tribus, avant une bataille, entraient dans un état de transe qui leur assurait toutes les audaces. Or cette méthode, fréquente dans de nombreuses sociétés indo-européennes, était précisément pratiquée au sein d'associations secrètes¹⁴². L'image d'Orphée parcourant la campagne avec une troupe masculine peut faire allusion à une variante d'un tel phénomène. L'évocation finale de cette coutume thrace confirme du moins le citharède dans son rôle d'initiateur des hommes, et plus précisément des guerriers, bien qu'indirectement : comme chez Phanoclès, le récit de son meurtre contribue à l'explication d'une coutume qui entérine le pouvoir des mâles, et, par ce biais narratif, Orphée se voit jouer le rôle de médiateur dans un processus qui conduit les hommes à assumer leurs propres fonctions.

140. Il peut aussi être fait allusion à des danses en forêt, la danse étant un élément très fréquent dans les initiations. Le tableau laisse en revanche moins penser à l'image pastorale évocatrice de l'âge d'or où Orphée est entouré d'animaux, dans une nature débridée mais favorable. Les animaux ne sont pas évoqués ici et l'errance avec les seuls hommes ne semble pas favoriser une telle lecture.

141. Fr. GRAF (1987), p. 88.

142. Cf. Fr. GRAF (1987), n. 31, p. 104, pour les références bibliographiques sur le sujet.

Après Conon, Pausanias transmet encore une image d'Orphée associée à la région macédonienne de Libèthres et de Dion qui fait du poète un chef ou du moins un initiateur à la tête d'une association masculine¹⁴³, composée peut-être de guerriers ou de chasseurs, voire de desservants d'un dieu non nommé – du moins d'après la lecture grecque de la légende qui semblent proposer les deux narrateurs. Cette image d'Orphée initiateur des seuls hommes trouve un correspondant mythique dans celle du citharède parmi les Argonautes, tous compagnons au pouvoir du prince Jason. Dans ce groupe de jeunes gens envoyés se former au métier d'hommes par leurs pères, les plus âgés ont le statut d'initiateurs par excellence puisqu'il s'agit par deux fois d'oncles maternels, personnages qui tiennent ce rôle de manière privilégiée dans les sociétés archaïques¹⁴⁴. L'expédition ressemble ainsi à une épreuve initiatique destinée à la formation de l'élite sociale et politique et plus précisément de l'aristocratie guerrière. Les sociétés masculines secrètes évoquées en Thrace et Macédoine peuvent lui être comparées. Dans un cas, Orphée agit comme adjutant (à la fois par son talent de chanteur qui l'emporte sur le charme des Sirènes et par sa fonction religieuse qui lui permet de rendre propices les dieux de Samothrace aux mystères desquels il est le seul à être initié¹⁴⁵) ; dans l'autre, il dirige directement l'initiation des hommes et, par sa mort, en permet indirectement l'achèvement¹⁴⁶.

Conclusion

Sous la plume de Platon, Phèdre reproche à Orphée son efféminement, qu'il lie à sa profession de citharède et que le philosophe invite à interpréter comme un manquement à la fonction pédagogique à laquelle la poésie prétend et qu'elle devrait pouvoir assumer dans certaines conditions. Pour Platon, Orphée est l'inverse d'un bon éducateur : il ne forme pas les hommes au statut d'hommes de bien qu'ils devraient remplir dans la cité.

143. Fr. Graf invite à rapprocher cette tradition de celles concernant Zalmoxis et Pythagore. Le dieu thrace, à l'origine d'un culte secret et ayant mimé une catabase, aurait en effet été lié directement au pouvoir politique comme conseiller du roi et législateur (Hérodote, IV, 94-96). Son maître aurait, de son côté, forgé une société politique et religieuse (Fr. GRAF [1987], p. 91-92). La figure d'Orphée initiateur semble se rattacher à ce double modèle sans en constituer pour autant une reproduction, parce qu'elle est bien ancrée dans les institutions macédoniennes (et peut-être thraces).

144. Fr. GRAF (1987), p. 97.

145. Diodore, IV, 43, 1. Sur Orphée initié par les Dactyles idéens de Samothrace, Éphore, *FGrH* 70 F 104.

146. Remarquons que la pédérastie peut intervenir dans un tel cadre : elle sanctionne la transmission, de l'aîné au jeune homme, de la force, de l'habileté, du savoir et de l'intelligence nécessaires à l'exercice du pouvoir.

Après celui de Phanoclès, les témoignages de Conon et Pausanias dispensent une image du citharède par laquelle ce dernier devient au contraire l'initiateur des hommes aux fonctions correspondant à leur statut de mâles. Une fois qu'ils ont rappelé les éléments mythiques véhiculés à son sujet, souligné ses dons musicaux et plus précisément poétiques, évoqué son association, devenue traditionnelle, aux rites nommés *τελετοί*, ils présentent Orphée à la tête d'une association secrète masculine, composée peut-être de chasseurs ou de guerriers, voire, d'après la représentation qu'ils en donnent, d'une association masculine à vocation religieuse. Ce faisant, ils relatent vraisemblablement une tradition locale dans laquelle un héros (présenté ici comme étant Orphée) initie d'autres hommes, en lui prêtant les traits que les traditions grecques attribuent couramment à Orphée. Comme chez le poète hellénistique, ce portrait du citharède thrace, inséparable de l'épisode de son meurtre par les femmes, est inséré dans un récit à vocation étiologique destiné à rendre compte d'un interdit ou d'un rite encore valide à leur époque. Les deux relations semblent alors décrire les étapes fondamentales d'un processus d'initiation concernant les seuls hommes de la contrée concernée. Le poète est pourvu des attributs d'un souverain ou moins d'une puissance exceptionnelle, liés à sa proximité avec les dieux. Il réunit les seuls hommes qu'il fait prendre part à des cérémonies, et peut-être mène à la chasse ou au combat. La fin de cette période de formation accomplie à l'écart de la société habituelle est tenue secrète, ce qui provoque l'incompréhension et exacerbe la violence du groupe exclu. Intervient alors l'épreuve initiatique par excellence qui vaut comme étiologie du mythe : les rôles sont inversés ou les lois habituelles transgressées. Comme chez Phanoclès ici encore, la mort rituelle de l'initiateur fournit l'occasion de la transformation des initiés : en châtiant les femmes ou en adoptant leur expédient, ceux-ci deviennent des hommes véritablement accomplis, rétablissant l'ordre dans leur tribu, parachevant leur autorité et puissance de guerriers, voire revêtant un rôle religieux. Par ce processus, Orphée leur aura permis de remplir les fonctions caractéristiques de leur statut d'hommes dans leurs tribus¹⁴⁷.

Tout essai d'ordonner chronologiquement les étapes du développement du mythe demeure néanmoins sujet à caution. L'image d'Orphée initiateur des hommes et plus précisément des hommes en armes chez Phanoclès, Conon, et Pausanias est toujours attachée à des traditions très localisées. Les indigènes des lieux concernés ont pu s'approprier le personnage auquel

147. La réputation de pédérastie qui s'attache à Orphée, explicitement évoquée ici par le seul Phanoclès, peut être reliée à ce cadre initiatique : elle serait apparue dans ce contexte où elle confirme le rôle du poète dans un processus éducatif, avant d'avoir été extrapolée.

ils auraient prêté les traits du héros local afin de donner un éclat issu du monde grec au passé de leur région. L'image aurait été ensuite véhiculée par des écrivains formés par l'hellénisme qui auraient contribué à cette adaptation en tentant de concilier les éléments de la légende tels qu'ils les connaissaient à ce qu'on leur aurait rapporté sur place ou à ce qu'ils auraient lu sur le pays – nous avons montré l'interprétation grecque à l'œuvre. Même s'il peut paraître tentant de concevoir ces versions comme reflétant une réalité originelle parce qu'elles émaneraient des lieux où Orphée est censé être né, et d'affirmer que cette image de l'initiateur d'une élite masculine est première, il semble plus prudent de la considérer seulement comme une variante. Les conditions de sa transmission nous invitent à cette conclusion ¹⁴⁸.

Une fois sa valeur originelle relativisée, cette image d'Orphée peut toutefois être lue comme le contrepoint de celle élaborée par Platon et peut-être reprise par Clément d'Alexandrie. Elle prouve qu'il existe une tradition bien enracinée qui fait du citharède un véritable éducateur ou initiateur des hommes destinés à régir et protéger leur société. Dans ce cadre, sa présence parmi les seuls hommes, loin de lui valoir le soupçon d'efféminement, sanctionne au contraire son rôle de chef au sein d'une association secrète où est formée cette élite et où une éventuelle pédérastie a pour fonction la transmission de la puissance aux jeunes gens ¹⁴⁹.

Fabienne JOURDAN
CNRS – Centre Lenain de Tillemont

148. Quant à l'origine thrace du poète, elle reflète davantage, selon nous, un choix philosophique et religieux qu'une réalité historique.

149. Pour lever les accusations que Platon lance contre le citharède et le soupçon qui pèse sur ce qui devient une déviance sexuelle, il est une autre parade chez ceux qui n'entérinent pas la version de l'initiateur : expliquer que l'éloignement des femmes est conséquence de l'excès de douleur causée par la perte de la bien-aimée. Cette extrême sensibilité est alors caractéristique du poète, dont la pièce de Phanoclès consacrée à Orphée louait l'art comme originellement masculin. Si elle ne contribue plus à l'éloge de celui-ci comme mâle, elle révèle du moins en lui un être incarnant l'homme en profondeur. Telle sera la vision d'Orphée transmise par Virgile et Ovide.

Bibliographie

- L. ALFONSI (1953) : « Phanoclea », *Hermès* 81, p. 379-383.
- Annick BÉAGUE, J. BOULOGNE, A. DEREMETZ, Françoise TOULZE (1998) : *Les visages d'Orphée* (Les Savoirs Mieux), Lille, Presses Universitaires du Septentrion.
- A. BERNABÉ (1998) : « Platone e l'Orfismo », dans G. SFAMENI GASPARRO (éd.), *Destino e salvezza, tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiose sull'orme di Ugo Bianchi* (Hierá. Collana di studi storico-religiosi, 2), Cosenza, p. 33-93.
- A. BERNABÉ (2001) : « Un 'resumen de historia del orfismo' en Estrabón VII fr. 18 », dans *Actas Sociedad española de Estudios Clásicos*, Madrid, p. 59-66.
- Michèle BIRAUD, E. DELBEY (2006) : « Philomèle : du mythe aitiologique au début du mythe littéraire », *Rursus* 1, p. 1-27.
- A. BLUMENTHAL (1938) : article « Phanoclès », dans *RE*, XIX, 2, col. 1781-1783.
- E. BETHE (1907) : « Die dorische Knabenliebe, ihre Ethic, ihre Idee », *RhM* 62, p. 438-475.
- P. BONNECHÈRE (2007) : « The Place of the Sacred Grove (*Alsos*) in the Mantic Rituals of Greece: The Example of the *Alsos* of Trophonios at Lebadeia (Boeotia) », dans M. CONAN, *Sacred Gardens and Landscapes. Ritual and Agency* (Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture, 26), Washington D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, p. 17-41.
- A. BRELICH (1969) : *Paides e parthenoi*, I, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- J. N. BREMMER (1980) : « An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty », *Arethusa* 13, p. 279-298.
- J. N. BREMMER (1989) : « Greek Pederasty and Modern Homosexuality », dans J. N. BREMMER (éd.), *From Sappho to de Sade: Moments in the History of Sexuality*, London - New York, Routledge, p. 1-14.
- J. N. BREMMER (1991) : « Orpheus: From Guru to Gay », dans Ph. BORGEAUD (éd.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* (Recherches et Rencontres), Genève, Droz, p. 13-30.
- J. N. BREMMER (1992) : « Dionysos travesti », dans A. MOREAU (éd.) (1992), vol. 1, p. 189-199.
- L. BRISSON (1997) : *Le Sexe incertain*, Paris, « Les Belles Lettres ».
- L. BRISSON [1998] (2000) : *Platon, Le Banquet, présentation, traduction et notes*, Paris, GF.
- M. K. BROWN (2002) : *The Narratives of Konon. Text, Translation and Commentary of the Diegeseis* (Beiträge zur Altertumskunde, 163), München - Leipzig, K. G. Saur.
- W. BURKERT [1987] (2003) : *Ancient Mystery Cults*, Harvard, The President and Fellows of Harvard College. Trad. fr. par A.-Ph. SEGONDS (2003) : *Les*

- Cultes à mystères dans l'Antiquité* (Vérité des mythes), Paris, « Les Belles Lettres.
- Cl. CALAME (1992) : « Prairies intouchées et jardins d'Aphrodite : espaces "initiatiques" en Grèce », dans A. MOREAU (éd.) (1992), vol. 2, p. 103-119.
- Cl. CALAME (1996a) : *L'Éros dans la Grèce antique* (L'Antiquité au présent), Paris, Belin.
- Cl. CALAME (1996b) : « Montagne des Muses et Mouséia : la consécration des Travaux et l'héroïsation d'Hésiode », dans A. HURST, A. SCHACHTER (éd.), *La Montagne des Muses* (Recherches et Rencontres, 7), Genève, Droz, p. 43-56.
- Cl. CALAME (2003a) : « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennepe et Platon) », *RHR* 2003, 1, p. 5-62.
- Cl. CALAME (2003b) : « L'homophilie grecque », *Le Magazine littéraire* 426, p. 28-30.
- M. DETIENNE (1981) : « The Myth of "Honeyed Orpheus" », dans M. DETIENNE, R. L. GORDON (éd.), *Myth, Religion and Society* (Structuralist Essays), Cambridge, University Press, p. 95-109.
- K. J. DOVER (1982) : *Homosexualité grecque*, trad. fr. par Suzanne SAÏD de la première édition de *Greek Homosexuality* (London, Duckworth, [1978] 1989²), Grenoble, La Pensée sauvage.
- G. DUMÉZIL [1924] (1998) : *Le crime des Lemniennes* (Argo), Paris, Macula.
- M. ELIADE [1959] (1992) : *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques ; essais sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard.
- Martine GÄRTNER (1990) : « Le tatouage dans l'Antiquité grecque », dans Marie-Madeleine MACTOUX, Évelyne GÉNY (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque V. Anthropologie et société*, Paris, « Les Belles Lettres », p. 101-115.
- Fr. GRAF (1974) : *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin - New York, Walter de Gruyter.
- Fr. GRAF (1985) : *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia* (Bibliotheca Helvetica Romana, XXI), Schweizerisches Institut in Rom.
- Fr. GRAF (1987) : « Orpheus: A Poet among Men », dans J. BREMMER (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, London - Sidney, Croom Helm, p. 80-106.
- M. GUSTAFSON (1997) : « *Inscripta in fronte*: Penal Tattooing in late Antiquity », *ClAnt* 16 (1), p. 79-105.
- J. HEATH (1994) : « The Failure of Orpheus », *TAPhA* 124, p. 163-196.
- A. HENRICHS (1987) : « Three Approaches to Greek Mythography », dans J. BREMMER (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, London - Sidney, Croom Helm, p. 242-277.
- J. HEURGON (1932) : « Orphée et Eurydice avant Virgile », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 49, p. 6-60.
- N. A. HOPKINSON (1988) : *Hellenistic Anthology*, Cambridge, University Press.

- C. P. JONES (1987) : « *Stigma: Tatting and Branding in Graeco-Roman Antiquity* », *JRS* 77, p. 139-155.
- Fabienne JOURDAN (2008) : « Orphée, “sorcier” ou “mage” ? Orphée “magicien” dans la tradition païenne du début de notre ère », *RHR* 225, fasc.1, p. 5-36.
- P. KINGSLEY (1995) : « Plato and Orpheus », dans *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, Clarendon Press, p. 112-132.
- J. S. LA FONTAINE (1986) : *Initiation*, Manchester, University Press.
- J. LE BRUN (2002) : *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil.
- I. M. LINFORTH (1941) : *The Arts of Orpheus*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press.
- C. A. LOBECK (1829) : *Aglaophamus sive theologiae mysticae Graecorum causis*, I-II, Regimonti Prussorum, Borntraeger.
- M. MARCOVICH (1979) : « Phanocles ap. Stob. 4. 20. 47 », *AJPh* 100, p. 359-366.
- A. MASARACCHIA (1993) : « Orfeo e gli ‘Orfici’ in Platone », dans A. MASARACCHIA (éd.), *Orfeo e l’Orphismo. Atti des Seminario Nazionale*, Roma, Gruppo Editoriale Internazionale, p. 173-197.
- E. MARTINI (1922) : article « Conon », dans *RE*, XI, col. 1335-1338.
- A. MOREAU (1992) : « Initiation en Grèce antique », *DHA* 18, 1, p. 191-244.
- A. MOREAU [1997] (1999) : « Têtes coupées en Grèce attique », dans *Mythes grecs I, Origines*, Montpellier, Publications de la Recherche, Université Paul Valéry, p. 185-200 (article publié une première fois dans *Euphrosyne* 25 [1997], p. 47-60).
- A. MOREAU (éd.) (1992) : *L’Initiation*. Actes du colloque international de Montpellier, 11-14 Avril 1991, T. 1 : *Les rites d’adolescence et les mystères*, T. 2 : *L’acquisition d’un savoir ou d’un pouvoir. Le lieu initiatique. Parodies et perspectives*, Montpellier, Publications de la Recherche, Université Paul Valéry.
- J. F. NAGY (1990) : « Hierarchy, Heroes, and Heads – Indo-European Structures in Greek Myth », dans L. EDMUNDS (éd.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore - London, Johns Hopkins University Press, p. 200-238.
- H. PATZER (1982) : *Die griechische Knabenliebe* (Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, XIX, 1), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- J. U. POWELL (1925) : *Collectanea Alexandrina*, Oxford, Clarendon Press.
- E. ROBBINS (1982) : « Famous Orpheus », dans J. WARDEN (éd.), *The Metamorphoses of a Myth*, Toronto - Buffalo - London, University of Toronto Press, p. 3-23.
- D. SABBATUCCI (1991) : « Orfeo secondo Pausania », dans Ph. BORGEAUD (éd.), *Orphisme et Orphée, en l’honneur de Jean Rudhardt*, Genève, Droz, p. 7-11.
- D. SANSONE (1985) : « Orpheus and Eurydice in the Fifth Century », *C&M* 36, p. 53-64.

- C. SANTINI (1992) : « La morte di Orfeo da Fanocle a Ovidio », *GIF* 44, 2, p. 173-181.
- B. SERGENT (1984) : *L'Homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, Payot.
- B. SERGENT (1986) : *L'Homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris, Payot.
- J. STERN (1979) : « Phanocles Fragment I », *QUCC* n.s. 3, 32, p. 135-143.
- R. TURCAN (1992) : « L'Élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine : de l'orgiasme à l'initiation », dans A. MOREAU (éd.) (1992), vol. 1, p. 215-233.
- A. VAN GENNEP (1909) : *Les rites de passages*, Picard, Paris.
- P. VEYNE (1983) : *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* (Points essais), Paris, Seuil.